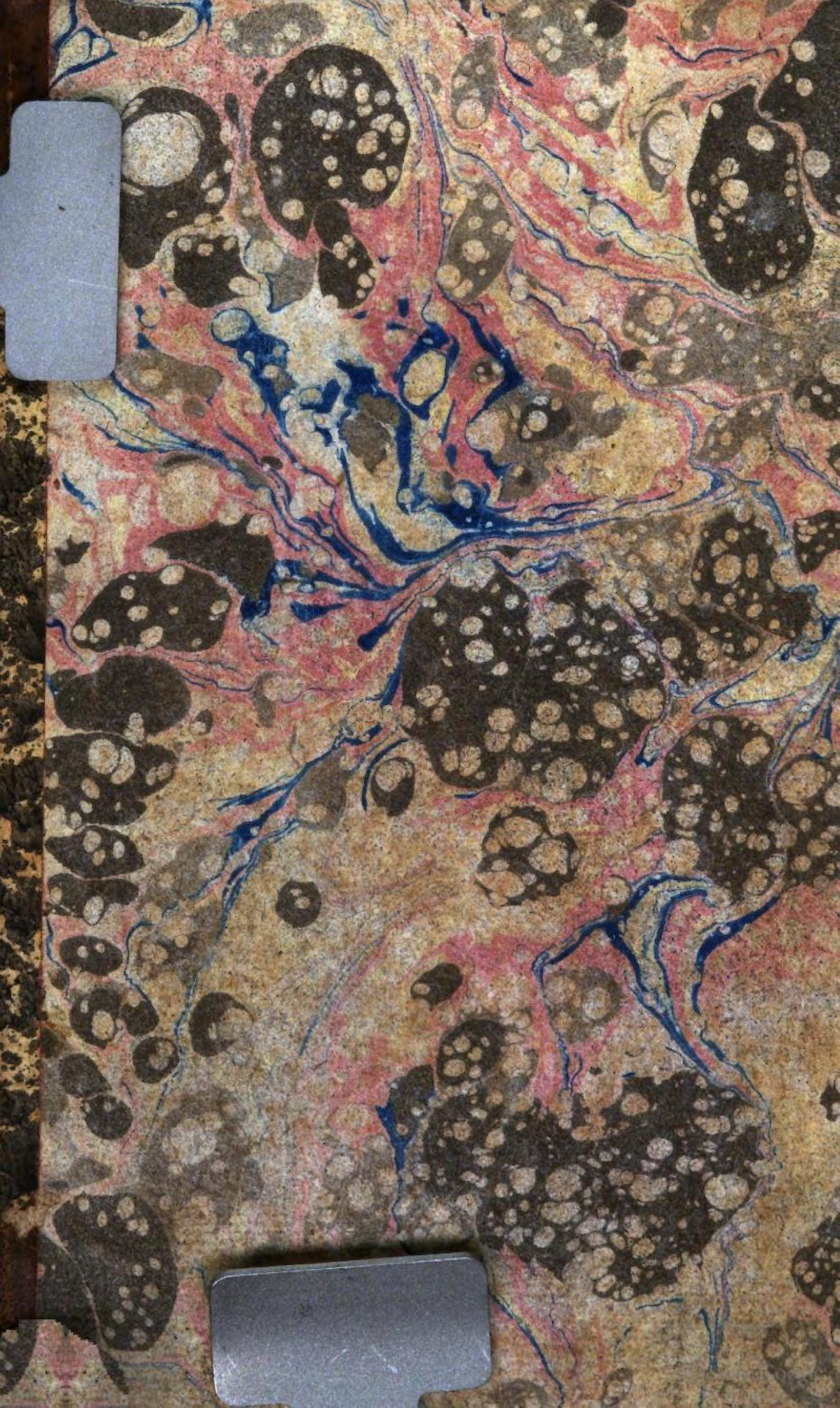
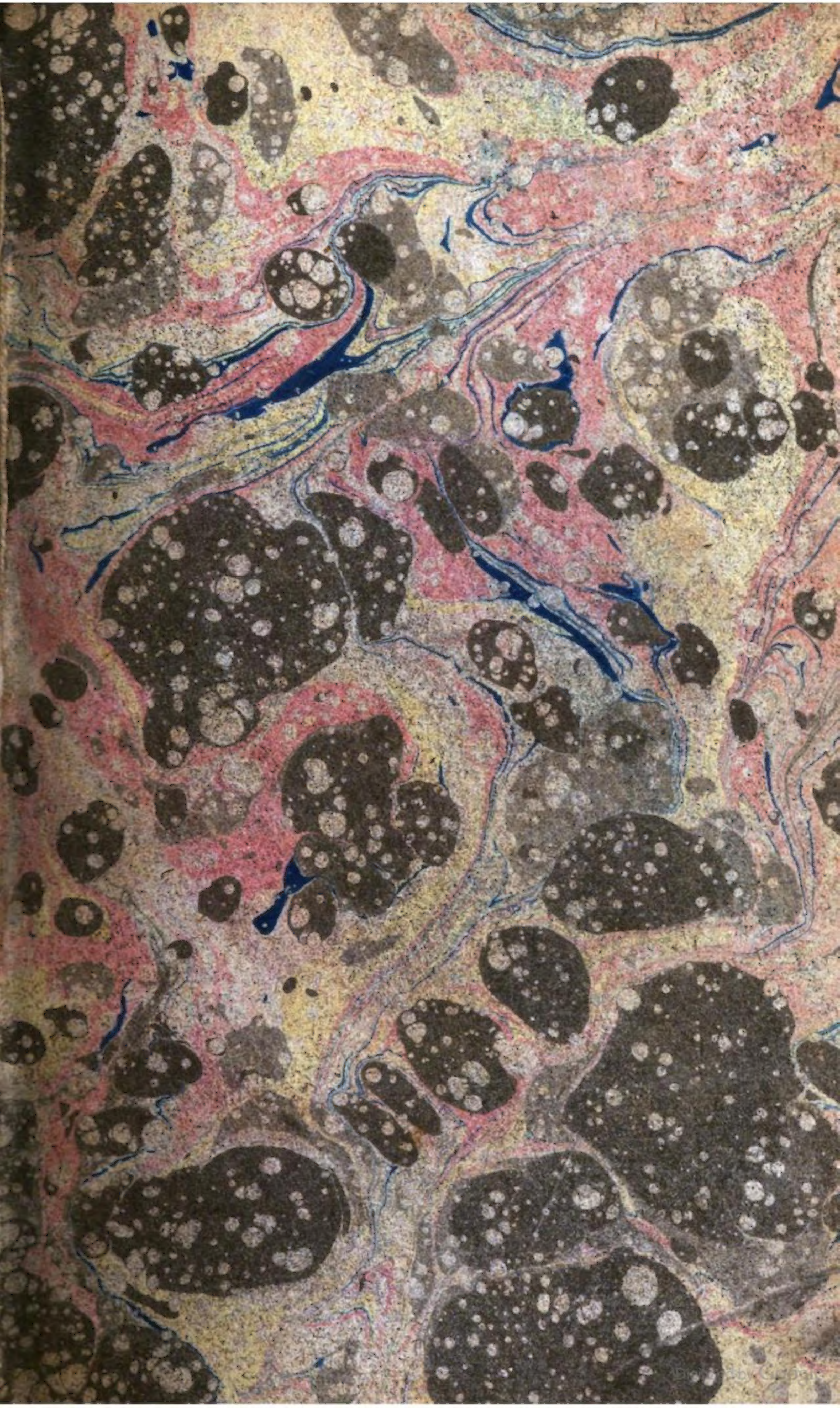








Versuch

über die

ursprünglichen Grundlagen

des menschlichen Denkens

und die

davon abhängigen Schranken

unserer

Erkenntniß

von

Friedrich Gottlob Born.

Leipzig,

bey Johann Ambrosius Barth

1791.

Amadeus Primbs, Cisterzienser aus dem Stifte Aldersbach, d. G. u. W. D. offentl. ordentl. Lehrer der Philosophie zu Ingolstadt.

Sr. Erzbischöflichen Gnaden

dem

Herrn Coadjutor zu Maynz, Worms und Constanz,

Herrn Reichsfreyherrn

Carl Theodor Anton Maria von Dalberg

widmet

widmet diesen Versuch

in

unterthänigster Devotion

Der Verfasser.

Vor-

Vorrede.

In der Vorrede zu dem vor drey Jahren von mir gelieferten Versuche über die ersten Gründe der Sinnenlehre machte ich mich anheischig, die übrigen Theile der kritischen Philosophie auf eben die Art, wie dort, zu bearbeiten, sie in einzelnen Bändchen heraus zu geben, und zunächst einen Versuch der Theorie über die Kategorieen erscheinen zu lassen. Ich würde auch, der dem Publicum schuldigen Achtung gemäß, mein Versprechen erfüllt haben, wenn nicht die Mühseligkeiten, in die mein Leben vertheilt seyn muß, mich von Zeit zu Zeit an der Ausführung dieses Vorhabens gehindert hätten. Denn da mein fixes Einkommen nicht hinreicht, um den Aufwand, den ein akademischer Lehrer, auch bey der eingeschränktesten Oekonomie, auf einem Platze, wie Leipzig ist, zumahl bey so ertheuertem Preise der nöthigen Bedürfnisse, machen muß; so bin ich genöthiget, jeder Arbeit, die mir aufgetragen wird, mich zu unterziehen. Und so war es unmöglich, bey so manchen mühsamen und langweiligen Beschäftigungen, mit welchen ich die Nebenstunden, die mir

 meine

meine Vorlesungen übrig lassen, besetzt hatte, so viel Musse übrig zu behalten, um den einmal angefangenen Plan weiter ausführen zu können.

Indeß klärten sich meine Einsichten in verschiedenen Dingen mehr und mehr auf. Ich war nun mit jenem Versuche und mit dem Plane, nach dem ich ihn bearbeitet hatte, nicht mehr ganz zufrieden. Und so entstund allmählig der Gedanke, die ganze kritische Philosophie, nach allen ihren Theilen, und in ihrem ganzen Umfange, auf einmal erläutert und gegen die dagegen bisher mir bekannt gewordnen Einwürfe gerechtfertiget, darzustellen. Und dieß ist denn nun der Versuch, den ich gegenwärtig dem geehrtesten Publicum zur Beurtheilung vorlege.

In demjenigen Theile der speculativen kritischen Philosophie, der die reine Sinnenlehre zum Gegenstande hat, habe ich, was die Widerlegungen der dagegen erregten Zweifel und Gegenbehauptungen betrift, großentheils die treflichen Vorarbeiten mit Vortheil genutzt, die der Herr Hofpr. Schulze in Königsberg in s. Prüfung der Kr. d. r. Vern. davon bisher nur der erste Theil erschienen ist, geliefert hat. In den übrigen Theilen fand ich nichts vorgearbeitet, und

die

die den Einwürfen wider die Sätze der transsc. Analytik und Dialektik der reinen speculativen Vernunft entgegengesetzten Antworten und Rechtfertigungen sind daher ganz mein Eigenthum.

Gern hätte ich auch die Kritik der praktischen Vernunft, wie die der Urtheilskraft, nach eben der Manier bearbeitet, und jede nur erhebliche Gegenerinnerung beantwortet, wenn es Zeit und Umstände hätten verstatten wollen. Allein da ich das Manuscript während des Druckes ausfertigen, und dem Setzer, so zu sagen, in die Hand arbeiten, auch mich fördern mußte, daß es noch vor Ende der Messe die Presse verlassen konnte; so mußte ich darauf Verzicht thun, so gern ich sonst übrigens auch hier die vermeinten Schwierigkeiten aufgelößt und erläutert haben möchte.

Im Grunde hat auch Niemand dabey viel eingebüsset. Denn unter allen den Einwürfen und Zweifeln, die man gegen die Behauptungen der Kritik der praktischen Vernunft, so wie wider die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bisher aufgestellt hat, ist, wenigstens so viel mir bekannt worden sind, kein einziger, der das wirklich träf, was er treffen soll. Ich konnte mich daher füglich begnügen, diese beyden letz-

tern Theile der Vernunftkritik, in gedrängter Kürze dargestellt zu haben.

Die Zweifel und Einwürfe gegen die Kantische Theorie der menschlichen Erkenntnißvermögen, die ich in dem gegenwärtigen Versuche beantwortet habe, sind von mir mit den eignen Worten derer, die sie vorgebracht haben, angeführt, ihre Urheber aber, um Weitschweifigkeit zu vermeiden, nicht, oder nur sehr selten, namentlich angeführt worden.

Gewiß ist, daß die bisherigen Bestreiter der Kantischen Philosophie durch ihre aus Mißverstand und Voreiligkeit erzeugten Widersprüche der Aufnahme dieses Systems wider ihren eignen Willen und gegen all ihr Erwarten mehr Vorschub, als Nachtheil, gethan haben. Und der kecke Ton, den manche seit einigen Jahren gegen einen Kant zu führen sich nicht entblöden konnten, hat ihre unartigen Leidenschaften und unrühmlichen Absichten so blos gestellt, daß der ernste Wahrheitsforscher durch solche Irrlichter sich nicht länger täuschen lassen kann. Möchten diese sich doch des Abstandes erinnern, der zwischen dem Geist eines Kants und dem ihrigen ist, und ihre Sprache zur Bescheidenheit mehr herabstimmen! Ich kann nicht umhin

hin ihnen die Stelle zur Beherzigung herzusetzen, die ich kürzlich in der neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste, 43. Band, erstes Stück, Seite 20 u. f. las. Hier ist sie: „Die „drey Kantischen Kritiken, der theoretischen, der prak„tischen Vernunft, und der Urtheilskraft sind ein „Jahrtausende hindurch gesuchter, und nur erst itzt, „in diesen wahrhaft merkwürdigen Zeiten, aufgefun„dener Schatz für die Menschheit, für dessen dauer„hafte Bewahrung und Fortpflanzung ein jedes culti„virte Volk sorgen sollte. Und wie gehen wir mit „dem Manne um, der ihn fand und gab? — Laßt „uns nicht etwas besser wissen wollen, was er durch „mehr als zwanzigjähriges Nachdenken untersucht „und erforscht hat! nicht tadeln, sondern erst studi„ren und prüfen! nicht auf unsern Meynungen und „Systemen beharren, weil sie mit uns aufgewachsen „und grau geworden sind! sondern einer nach ange„stellter gründlicher Prüfung erlangten bessern und „überzeugendern Erkenntniß Raum geben, und die „kleine, Philosophen unanständige Eigenliebe, und „ihre Eingebungen gegen edlere Triebe und Entschlüsse „vertauschen. Laßt uns sein Werk nicht stören und

„verhindern, sondern befördern, um des Guten willen, was es nothwendig stiften muß, und selbst um „unsers Namens Ehre willen, damit er nicht bey der „Nachwelt da, wo Kants Name zuverläßig glänzen „wird, in einem zweydeutigen, und wohl gar wider„wärtigen Lichte erscheine. Weiter können wir ihm „nichts geben, und weiter verlangt er auch nichts."

Endlich habe ich noch von der Nachsicht meiner Leser die Gefälligkeit zu erbitten, daß sie in der Einleitung §. 1. S. 3. Zeile 11. die Erklärung des Erkennens, und Zeile 22. die der Erkenntniß so abändern: Erkennen heißt also nichts anders, als mit Bewustseyn sich etwas Wirkliches vorstellen. Und: Erkenntniß ist der Inbegriff mehrerer Vorstellungen von wirklichen Gegenständen in einem Bewustseyn (§. 14). Auch ist S. 34. Zeile 12. durch ein sonderbares Versehen der synthetische Satz: ein goldner Berg ist möglich, statt des analytischen: ein goldner Berg besteht aus lauter Golde, gesetzt worden, welches ich den geneigten Leser selbst abzuändern ersuche.

Leipzig in der Jubilate Messe 1791.

Plan
des gegenwärtigen Versuchs
über
die ursprünglichen Grundlagen des menschlichen Denkens
und die
davon abhängigen Schranken unserer Erkenntniß.

Einleitung.

Allgemeine Betrachtungen über die Natur und die verschiedenen Quellen und Arten der menschlichen Erkenntniß.

§. 29.

Erstes Buch.

Von den allgemeinen Quellen der menschlichen Erkenntniß.

Erstes Kapitel.

Von der reinen Sinnlichkeit.

Vorbereitung.

Erster Abschnitt.

Vom Raume.

Zweyter Abschnitt.

Von der Zeit.

Das zweyte Kapitel.

Von dem reinen Verstande.

Erster Abschnitt.

Von dem menschlichen Verstande überhaupt.

Zweyter Abschnitt.

Von den reinen Verstandesbegriffen.

§. 59.

Das dritte Kapitel.

Von der reinen Vernunft.

Das

Das zweyte Buch.

Von dem Umfange des Gebrauchs der reinen Quellen der menschlichen Erkenntniß.

Erstes Kapitel.

Von dem Umfange des Gebrauchs der reinen Sinnlichkeit.

Zweytes Kapitel.

Von dem Umfange des Gebrauchs des reinen Verstandes.

Erster Abschnitt.

Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Zweyter Abschnitt.

Von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

§. 134.

Drittes Kapitel.

Von dem Umfange des Gebrauchs der reinen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Von dem transscendentalen Schein der reinen Vernunft überhaupt.

Zweyter Abschnitt.

Von der transscendentalen Idee des absoluten Subjects.

Dritter Abschnitt.

Von der transscendentalen Idee der absoluten Bedingung.

§. 171.

Vierter Abschnitt.

Von der transscendentalen Idee des absoluten Inbegriffs.

Das vierte Kapitel.

Von dem Umfange des Gebrauchs der reinen praktischen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft.

§. 202.

Zweyter Abschnitt.

Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft.

Dritter Abschnitt.

Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

Vierter Abschnitt.

Von der Dialektik der reinen praktischen Vernunft.

Das

Das fünfte Kapitel.

Von dem Umfange des Gebrauchs der Urtheilskraft.

Erster Abschnitt.

Von der Urtheilskraft überhaupt.

Zweyter Abschnitt.

Von der ästhetischen Urtheilskraft.

Dritter

Dritter Abschnitt.

Von der teleologischen Urtheilskraft.

Das dritte Buch.

Von den Gränzen der menschlichen Erkenntniß.

Erstes Kapitel.

Von den Gränzen der theoretischen Erkenntniß.

Zweytes Kapitel.

Von den Gränzen der praktischen Erkenntniß.

Versuch

Versuch
über
die ursprünglichen Grundlagen
und die davon abhängigen Schranken
der menschlichen Erkenntniß.

Einleitung.

Allgemeine Betrachtungen über die Natur und die verschiedenen Quellen und Arten der menschlichen Erkenntniß.

§. 1.

Erkenntniß.

Alle unsere Erkenntnisse können in einer zwiefachen Beziehung betrachtet werden: einmal in Beziehung auf das Object, das ist die Vorstellung, und dann zweytens in Beziehung auf das Subject, das ist das Bewustseyn der Vorstellung. Erkennen heißt also nichts anders, als mit Bewustseyn sich Etwas vorstellen. Bey jedem Erkennen aber verknüpfen wir mehrere Vorstellungen unter einander zu einem Ganzen. Denn unser Erkenntnißvermögen strebt nach Mannichfaltigkeit, das ist, nach vielen und vielfältigen Vorstellungen. Diese aber würden uns nichts helfen, und unsere Erkenntniß im mindesten nicht vermehren noch erhöhen, wenn nicht die eine an die andere geknüpft, und sonach viele zu einem Ganzen verbunden werden könnten. Die Einheit ist also ein Bedürfniß, das jeder Erkenntniß wesentlich ist. Demnach ist Erkenntniß der Inbegrif mehrerer Vorstellungen in einem Bewustseyn (§. 14).

§. 2.

Vorstellung.

Der Begrif von Vorstellung ist an sich klar, und kan, da er ganz einfach ist, nicht weiter aufgelöst und durch schulgerechte Erklärung zur Deutlichkeit gebracht werden. Jedennoch läßt er eine Erörterung zu. Wir können nämlich in jedem Dinge Materie und Form unterscheiden. Diese zwiefache Betrachtung wird dann auch bey dem Begriffe von Vorstellung Statt finden, und es wird jede Vorstellung ihre Materie und ihre Form haben müssen.

Die Materie (der Inhalt oder der Stoff) der Vorstellung ist nicht der vorgestellte Gegenstand selbst, sondern dasjenige, was diesen Gegenstand in der Vorstellung repräsentirt und gleichsam dessen Stelle vertritt. Ich erblicke, zum Beyspiel, einen Menschen in einer Entfernung, die mich nicht unterscheiden läßt, zu welchem Geschlecht er gehöre. Ich komme ihm allmählig näher, und finde, daß es eine Person männlichen Geschlechts sey; ich nähere mich noch mehr, und kan die Form und Farbe seiner Kleidung wahrnehmen; endlich erreiche ich ihn, und nun erkenne ich, daß es mein Freund ist. Hier ist offenbar, daß die Materie der Vorstellung von dem vorgestellten Gegenstande verschieden ist: jene änderte sich allmählig ab, und nahm beständig an Inhalt und Bestimmtheit zu, indeß daß der Gegenstand selbst immer derselbige blieb.

Die

Die Form der Vorstellung hingegen ist die innere Bedingung selbst, wodurch eben die blose Materie zur Vorstellung wird. Sie ist von der Form des vorgestellten Gegenstandes dadurch unterschieden, daß sie der vom Gegenstande bestimmten Materie nicht durch das vorgestellte Object, sondern durch das vorstellende Subject gegeben werden kan. Sie bestehet also in derjenigen Handlung des vorstellenden Subjects, durch welche die Materie der Vorstellung im vorstellenden Subjecte zum Bewustseyn gebracht wird.

Demnach ist in jeder Vorstellung einmal Etwas, das sich auf das von ihr im Bewustseyn unterschiedene Object bezieht, wodurch der vorgestellte Gegenstand der Vorstellung angehört, und welches in der Vorstellung dem Gegenstande angehört — die Materie: und dann zweytens Etwas, das sich auf das von der Vorstellung im Bewustseyn ebenfalls unterschiedene vorstellende Subject bezieht, wodurch die Vorstellung dem vorstellenden Subject angehört, und was an der Vorstellung dem vorstellenden Subject zugehört — die Form der Vorstellung, oder das Bewustseyn.

§. 3.

Bewustseyn.

Das Bewustseyn aber ist eine Thätigkeit des vorstellenden Subjects, wodurch die Vorstellung mit dem von ihr verschiedenen Objecte verknüpft, und auf das vorstellende Subject bezogen wird. Dieses nun geht so

zu: Indem ich, zum Beyspiel, mir jezt bewust bin, daß ich vor mir einen Spiegel sehe, so verbinde ich die allgemeine Vorstellung eines Spiegels mit ihrem Objecte in concreto, dem vor mir hangenden Spiegel selbst, und beziehe beyde auf mein Ich, und urtheile: Dieses Ding hier ist ein Spiegel, und Ich bin es, der ich mir ihn vorstelle; oder: Diese in der Anschauung gegebene Vorstellung eines Spiegels gehört mir zu. Das Bewustseyn beruhet also auf der doppelten Handlung des vorstellenden Subjects, durch welche die Vorstellung in Ansehung ihrer Materie dem Objecte, und in Rücksicht auf ihre Form dem vorstellenden Subjecte zugeeignet, und auf diese Weise mit dem Object und dem Subject verbunden wird 1).

§. 4.

Vorstellbarkeit in ihrer Ausdehnung und Umschränkung.

Hieraus nun begreift man, daß alles dasjenige vorstellbar seyn müsse, was eine solche Materie der Vorstellung darbietet, welche die Form der Vorstellung erhalten, und mit dieser vereinigt zum Bewustseyn erhoben wer-

den

1) Mit dem ihm eignen ungemeinen Tiefsinn dringt in die Natur der Vorstellung und des Bewustseyns ein Herr Rath Reinhold in seiner vortreflichen neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (Jena 1789. gr. 8.) Zweytes Buch §. XIV. u. ff. und drittes Buch §. XXXVIII. u. ff.

den kan. Was aber dergleichen Materie der Vorstellung nicht liefert, das ist auch um deswillen nicht vorstellbar. Denn weil (nach §. 3.) das Bewustseyn in der Verknüpfung der Vorstellung mit dem vorgestellten Object und dem vorstellenden Subject bestehet; so kan daher weder die blose Materie, die dem Object angehört, abgesondert von der Form, noch die blose dem Subject zugehörige Form, abgesondert von der Materie, für sich zum Bewustseyn gelangen, sondern nur beydes zusammengenommen in seiner unzertrennlichen Vereinigung vermag vor das Bewustseyn gebracht zu werden. Aus diesem Grunde läßt sich verstehen, warum das Widersprechende schlechterdings nicht vorstellbar ist. Das Widersprechende besteht nämlich in einer Verknüpfung von Prädicaten, die einander diametrisch entgegen gesetzt sind, und wo durch die Setzung des einen die Setzung des andern vereitelt wird. Mithin ist hier kein Gegenstand, dem die der Vorstellung wesentliche Materie angehören, den sie repräsentiren, und auf welchen sie bezogen werden könnte. Man könnte zwar leicht ein Wort erfinden, welches, zum Beyspiel, ein rundes Viereck, ein hölzern Eisen, einen einfachen Körper u. s. w. bezeichnete, und sonach die Materie zu einer Vorstellung darböt. Aber von der Sache selbst würde man sich nie eine Vorstellung machen, das heißt, die einzelnen Vorstellungen von Holz und Eisen, rund und viereck, Einfach und Körper u. s. w. mit einander verknüpst in einem Bewustseyn vereinigen

können, oder, welches eben das sagt, die Form zu dieser Vorstellung würde fehlen.

Und dieß ist dann nun ferner auch die Ursache, warum kein sogenanntes Ding an sich vorstellbar ist. Denn zu einer Vorstellung gehört, daß beydes, so wohl Form als Materie, vorhanden seyn müsse, und in der Vereinigung dieser beyden wesentlichen Stücke besteht eben die Natur der Vorstellung. Nun kan doch die Materie der Vorstellung, das heißt dasjenige, wodurch sie sich auf das von ihr verschiedene Object bezieht, nicht mit der Form, das ist demjenigen, wodurch sie sich auf das von ihr verschiedene Subject bezieht, ein und dasselbe seyn, weil dießfalls das vorgestellte Object von dem vorstellenden Subject auf keine Weise unterschieden werden könnte. Das vorstellende Subject würde also auch beyde nicht vereinigen können, wenn es dieselben nicht zu unterscheiden vermöchte. Folglich könnte nichts zum Bewustseyn gebracht werden und mithin auch keine Vorstellung entstehen. Unter den Dingen an sich aber verstehen wir dasjenige, was den Gegenständen, das ist den Erscheinungen, durch welche die Materie unsrer Vorstellungen bestimmt wird, außer der Vorstellung zum Grunde liegen muß. Daß die Erscheinungen dergleichen Dinge an sich zum Grunde haben, ist unläugbar: es wäre ja ungereimt, daß Erscheinungen seyn könnten, ohne Etwas, das da erscheinet. Allein der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand kan nur unter der Form der Vorstellung, welche die ihn repräsentirende Materie anneh-

annehmen muß, das heißt als Erscheinung, vorgestellt werden, gar nicht als Ding an sich, oder unter derjenigen Form, die ihm außer aller Vorstellung zukäme, durch die bloße Materie der Vorstellung bezeichnet würde und von der Form der Vorstellung verschieden seyn müßte. Ich rede nämlich nicht von dem Begriffe des Dinges an sich überhaupt. Dieser ist freylich eine Vorstellung: aber er ist nur eine Vorstellung eines blos logischen Wesens. Ich rede vielmehr von der Vorstellung des Dinges an sich, als eines bestimmten, individuellen, existirenden Dinges, also von der Vorstellung eines realen Wesens. Und als solches ist das Ding an sich schlechterdings nicht vorstellbar a).

§. 5.

Bewustlose Vorstellung, ein Unding.

Ist nun die Natur des Bewustseyns in der zwiefachen Beziehung einer Vorstellung auf das vorgestellte Object und das vorstellende Subject gegründet (§. 3); so folgt unausbleiblich, daß ohne Bewustseyn eben so wenig Vorstellung, als ohne Vorstellung Bewustseyn, möglich sey. Denn eine Vorstellung ohne alles Bewustseyn würde eine Vorstellung seyn, die weder auf ein Object, noch auf ein Subject bezogen werden, und folglich keine Vorstellung seyn würde. Ganz bewustlose Vorstellungen sind also schlechterdings unmöglich.

a) Man sehe hierüber den Herrn Rath Reinhold am angeführten Orte §. XVII. S. 244 u. f.

§. 6.

Klare und dunkle, deutliche und undeutliche Vorstellung.

Unterdessen leidet das Bewustseyn gar mannichfaltige Grade, und ist daher einer Verminderung fähig, so daß es von Zeit zu Zeit abnehmen und allmählig ganz verschwinden kan. Eine Vorstellung, bey welcher das Bewustseyn hinreichend ist, sie von andern Vorstellungen zu unterscheiden, wird eine klare Vorstellung genennet. Bey den klaren Vorstellungen betrift das Bewustseyn entweder nur die Vorstellung im Ganzen, ohne das Mannichfaltige zu unterscheiden, welches in dem Ganzen enthalten ist. Dieß ist, zum Beyspiel, der Fall, wenn ich von weitem ein Haus erblicke. Da spüre ich wohl ein Bewustseyn vom Mannichfaltigen im Ganzen, aber nicht in allen seinen Theilen. Oder es reicht so weit, daß ich die mannichfaltigen Theile des Ganzen auch zu unterscheiden vermag. Im erstern Falle ist die Vorstellung undeutlich 3), im letztern aber deutlich. Eine Vor-

3) Die Wolfische Schule nennt die undeutlichen Vorstellungen verworrene Vorstellungen. Allein genau genommen ist diese Benennung aus einem doppelten Grunde unrichtig. Denn einmal ist der logische Gegensatz von Verwirrung nicht Deutlichkeit, sondern Ordnung. Die Undeutlichkeit ist zwar eine Folge der Verwirrung, so wie die Deutlichkeit eine Folge von der Ordnung: denn wenn man ins Mannichfaltige Ordnung bringt,

Vorstellung, die nicht klar ist, das heißt, die ich von andern Vorstellungen nicht unterscheiden kan, weil das Bewustseyn derselben zu schwach ist, wird eine dunkle Vorstellung genennet. Da nun bey jeder Vorstellung das Bewustseyn eine wesentliche Bedingung ist, (§. 1. 2. 3) so wird daher auch die dunkelste Vorstellung immer noch mit einem, obschon sehr schwachen und unmerklichen, Bewustseyn verknüpft seyn, wie zum Beyspiel im Zustande des tiefen Schlafs, der großen Trunkenheit, der Raserey u. s. w. und ganz dunkle Vorstellungen sind, so wie ganz bewustlose (§. 5), ein wahres Unding. Eine Vorstellung also, bey welcher das Bewustseyn bis auf = 0 herabgesunken ist, ist daher nicht mehr, und kan folglich an sich auch nicht wieder sich zum Bewustseyn erheben. Man begreift hieraus, wie ein Europäer, der eine geraume Zeitlang im Auslande zubringet, seine Muttersprache völlig verlernen könne.

§. 7.

bringt, so entstehet Deutlichkeit, und mithin ist die Ordnung die Ursache der Deutlichkeit. Man kan also wohl sagen, daß eine Vorstellung darum undeutlich sey, weil sie verworren ist: aber die Verworrenheit selbst ist nicht Undeutlichkeit, sondern nur Veranlassung zur Undeutlichkeit. Sodann giebt es ja einfache Begriffe, die nichts Mannichfaltiges enthalten, und in welchen deshalb weder Ordnung noch Verwirrung Statt findet. So ist, zum Beyspiel, der Begriff von Etwas, der zwar klar, aber gar nicht deutlich, jedennoch auch nicht verworren ist: denn er ist einfach und enthält keine Mannichfaltigkeit.

§. 7.

Doppelte Quelle der menschlichen Erkenntniß.

Wenn nun aber ohne Bewustseyn keine Vorstellungen und Begriffe (§. 1 – 6), und diese wiederum nicht ohne Anschauungen seyn können (§. 13), Anschauungen aber, wie in der Folge gezeigt wird, durch Empfindung entstehen; so folgt, daß das Bewustseyn sich nicht eher zeigen könne, als bis wir im Stande sind Empfindung zu haben. Mithin kan sich auch alle unsere Erkenntniß der Zeit noch nicht eher anfangen, als bis wir fähig sind, Wahrnehmung, das ist Empfindung mit Bewustseyn, zu erhalten, und Erfahrungen einzusammeln, das heißt, sinnliche Vorstellungen nach der Vorstellung gewisser Gesetze zu verbinden, und, ehe wir zum Bewustseyn gelangen, ist schlechterdings keine Erkenntniß in uns (§. 1.), sondern diese fängt sich insgesammt mit der Erfahrung an.

Allein daraus folgt keinesweges, daß alle Erkenntniß auch aus der Erfahrung entspringe. Es ist vielmehr möglich, ja, wie ich bald beweisen werde, außer allem Zweifel, daß in unserm Erkenntnißvermögen eine gewisse Naturanlage befindlich sey, durch welche dasselbe blos aus sich Erkenntnisse zu erzeugen vermag, welche von aller Erfahrung unabhängig sind, und die es selbst zu unsern sinnlichen Wahrnehmungen als einen eignen Beytrag liefern muß, wenn Erfahrungserkenntniß entstehen soll.

Ich

Ich nenne diese Naturanlage unseres Erkenntniß-vermögens die *ursprünglichen Grundlagen der menschlichen Erkenntniß*. Daß nun dergleichen Naturanlage in unserm Erkenntnißvermögen veranstaltet sey, wird im Folgenden einleuchtend gemacht werden. Erkenntnisse aber, die von aller Erfahrung unabhängig und vor derselben selbst als die Bedingung möglicher Erfahrung vorgängig erforderlich sind, heißen *reine Erkenntnisse*, und das Vermögen derselben *reiner Verstand* und *reine Vernunft*. Folglich sind *reiner Verstand* und *Erfahrung* die beyden Hauptquellen der menschlichen Erkenntniß.

§. 8.

Angebohrne Vorstellungen, ein Unding.

Falls nun das Bewußtseyn dergestalt an die äußere Empfindung, als an die Bedingung seiner Möglichkeit, geknüpft ist, daß sich dasselbe nicht eher in uns entwickeln kan, als bis die sinnlichen Organe allmählich geöffnet sind, und wir in den Stand kommen äußere Empfindung zu erhalten (§. 7), daher wir auch des vollen Bewußtseyns nicht länger mächtig sind, als wir uns im Zustande der äußern Emfindung befinden, und also im Schlafe dasselbe nur in sehr unvollkommnen Grade besitzen; so können *angebohrne Vorstellungen*, das ist solche, die unabhängig von sinnlichen Eindrücken zum bestimmten Bewußtseyn gelangen, und eine absolute Wirklichkeit und objective Gültigkeit für sich selbst haben, schlechterdings nicht Statt finden. Demnach

wird

wird auch die in uns veranstaltete Naturanlage unsers Erkenntnißvermögens, oder die ursprünglichen Grundlagen der menschlichen Erkenntniß, nicht in angebohrnen Vorstellungen bestehen.

§. 9.

Merkmale der ursprünglichen Grundlagen der menschlichen Erkenntniß.

Nichts von dem allen, was eine absolute Nothwendigkeit bey sich führet, kan durch blose Wahrnehmung und Erfahrung erkannt werden. Daß jeder gesunde Mensch fünf Sinnen habe, lehret die Wahrnehmung; aber sie lehret nicht, daß diese Zahl der menschlichen Sinne nothwendig sey, und daß gerade fünf, und nicht mehr noch weniger Sinne bey dem Menschen Statt finden könne und müsse. Daß die Körper alle, die wir können, porös sind, lehret die durchgängige Erfahrung: kann sie uns aber auch zeigen, daß diese Eigenschaft in dem Wesen des Körpers gegründet sey, und daß jeder Körper porös seyn müsse?

Eben so wenig kan dasjenige, was mit eigentlicher, strenger Allgemeinheit gilt, aus Wahrnehmung und Erfahrung erkennbar seyn. Die Erfahrung lehret mich zwar, daß ich dieses oder jenes empfinde, daß ich allemal so oder so empfinde; aber sie lehret nicht, daß alle empfindende Wesen durchgehends dieselbige Art der Empfindung haben, die ich habe. Derjenige, der Zeit seines Lebens nur lauter rothe Rosen gesehen hat, kan

des-

deshalb nicht schliessen, daß alle Rosen diese Farbe haben müssen, und daß es keine weißen Blumen dieser Art geben werde. Schwere ist allenthalben in der ganzen Welt anzutreffen: ich werde aber nicht eher einsehen, daß alle Körper schwer sind, als bis ich die Nothwendigkeit der Schwere a priori begreife. So lehret die Erfahrung, daß die hitzigen Fieber, zwischen dem dritten und vierten, oder doch am siebenten Tage, welchen sie nur selten überschreiten, sich endigen, und daß alsdann entweder der Tod, oder eine Krisis erfolget. Aber die Erfahrung kan uns nicht lehren, daß diese kritischen Tage bey allen und jeden Patienten in den geschwinden Krankheiten untrüglich für Tod oder Leben entscheiden müssen; sondern nur so viel sagt sie uns, daß bisher noch kein Beyspiel vom Gegentheile wahrgenommen worden sey.

Wahrnehmung und Erfahrung kan also an und für sich nie *absolute Nothwendigkeit*, nie strenge Allgemeinheit zeigen; sie kan nicht ausmachen, was schlechterdings seyn und so seyn muß, wie es ist, und nicht anders seyn kan, noch was *allenthalben* Statt finden, und durch keine Ausnahme in seinem Umfange begränzt seyn werde. Sie lehret nur, daß Etwas sey, und daß bisher keine Ausnahme von der Regel bekannt worden sey, also nur *comparative*, nur *angenommene*, nicht strenge und *absolute* Allgemeinheit und *Nothwendigkeit*.

Es würde aber auch mit der Gewisheit der Erfahrung selbst sehr mißlich aussehen, wenn alle Regeln, nach welchen sie fortgeht, immer wieder aus der Erfahrung geschöpft, und mithin zufällig wären. Denn da in demjenigen, das seiner Natur nach zufällig ist, kein Grund der Nothwendigkeit liegen kan; so würde die Zuverläßigkeit und Evidenz aller Erfahrungserkenntniß dahin fallen, wenn nicht reine Grundsätze derselben zum Grunde lägen, wodurch sie ihre Gewisheit erhalten könnte. Wir empfinden ja, genau genommen, nicht einmal das Daseyn der Dinge, sondern nur so viel, daß unsere Sinnen auf gewisse Weise afficirt werden, und erhalten also durch die Empfindung nur die unmittelbare Vorstellung von Gegenständen, also blos den Stoff zur Erkenntniß ihres Daseyns. Die Erkenntniß des Daseyns selber beruhet auf dem allgemeinen nothwendigen Urtheile des Verstandes: alles, was ich empfinde, das muß da seyn. Und dieses Urtheil gehöret nicht der Erfahrung, sondern lediglich dem Verstande an, und muß selbst vorgängig vor aller Empfindung in uns liegen, da die Erkenntniß durch Empfindung auf demselben beruhet. Kan uns nun die Empfindung nicht einmal das Daseyn der Dinge zeigen, wie will sie uns denn von der Möglichkeit und Nothwendigkeit, auf welche sie eine weit entferntere Beziehung hat, belehren können? 4).

Falls

4) Diejenigen, welche alle nothwendige und allgemeine Wahrheiten aus der Empfindung ableiten, hat der Herr Hofprediger

Falls sich also in unsern Erkenntnissen Begriffe und Urtheile finden, die eine absolute Nothwendigkeit und eine strenge Allgemeinheit aussagen, so werden diese um des willen durchaus nicht der Ertrag der Erfahrung und Wahrnehmung seyn können, sondern sie werden zu denen gehören, die (§. 7) unser Erkenntnißvermögen, nach einer in ihm veranstalteten Naturanlage, aus sich selbst hervorbringt. Folglich sind absolute Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit die untrüglichen Merkmale der ursprünglichen Grundlagen unserer Erkenntniß.

§. 10.

Beyspiele nothwendiger und allgemeiner Erkenntnisse.

Nicht nur die Mathematik, sondern selbst das gemeine Leben liefert uns sowohl in Ansehung der Urtheile, als der Begriffe Beyspiele von Erkenntnissen, welche absolute Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit ausdrücken.

In Rücksicht auf die Urtheile will ich jetzt nur des Satzes vom Widerspruche und des von der zureichenden

den

diger Schultz, bündig widerlegt in s. vortreflichen Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft (Königsberg 1789. gr. 8.) §. 2. Seite 10 — 28.

den Ursache gedenken. Der leztere sagt eine so unbeschränkte Nothwendigkeit der Verknüpfung einer Ursache mit einer Wirkung, und in einer so strengen Allgemeinheit der Regel aus, daß es uns schlechterdings unmöglich fällt zu denken, daß nur irgend in einem Falle eine Ausnahme von dieser Regel Statt finden könne.

Der Satz des Widerspruchs, dieses oberste Denckgesetz, ist von so strenger Allgemeinheit, daß er nicht blos für den menschlichen Verstand, sondern für jeden Verstand überhaupt, ja selbst für den göttlichen, das unvermeidliche Gesetz seyn muß, ohne welches gar kein Denken Statt findet 5), das bey dem Bewustseyn aller unserer Empfindungen und Wahrnehmungen schon zum Grunde liegt, und das daher auf keine Weise aus Erfahrung hergeleitet werden kan.

Unter den Begriffen zeigen sich nicht minder Beyspiele, welche eine von aller Erfahrung unabhängige, an sich unveränderliche und strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit bey sich führen. So sind wir, zum Beyspiel, nicht

5) Ich begreife daher nicht, wie Herr Lossius aus Vorliebe zu seiner organisirten Einbildungskraft so weit gehen konnte zu behaupten, daß, wenn Gott eine Fiber in unser Fibersystem gelegt hätte, wodurch zwo entgegengesezte Schwingungen vereinigt werden könnten, wir vom Widerspruche gar nichts wissen würden. Dieß sagt er ausdrücklich in den physischen Ursachen des Wahren (Gotha 1775. 8.) Seite 56.

nicht vermögend, eine Kraft, Eigenschaft, Veränderung, Beschaffenheit anders als in oder an gewissen an sich unveränderlichen und beharrlichen Dingen, an Substanzen, die jenen zum Grunde liegen, uns vorzustellen: so können wir uns keine Vorstellung von einem Körper oder von einer Veränderung machen, ohne beyde als irgend wo und irgend wann seyend zu denken, und die Begriffe von Substanz, von Raum, von Zeit vermögen wir durch nichts in unsrer Vorstellung von den Dingen zu vertilgen, wenn wir auch diese Dinge selbst in Gedanken völlig hinweg nehmen können.

§. 11.

Nähere Bestimmung der ursprünglichen Grundlagen der menschlichen Erkenntniß.

Da diese nur angeführten Begriffe und Urtheile weder die Frucht der Wahrnehmung und Erfahrung (§. 9), noch angebohrne Vorstellungen und Grundsätze (§. 8) seyn können; so müssen sie in unserm Vorstellungsvermögen angelegte Grundbestimmungen gewisser durch Hinzukunft der in der Erfahrung gegebnen Gegenstände auszubildender Vorstellungen und Urtheile seyn. Sie sind also in so fern den Umrissen zu Gemälden ähnlich, in welchen alle die verschiedenen durch Pinsel und Farben zu vollendenden Figuren und Gruppen bereits angelegt sind, und die Empfindung ist die Bedingung, unter welcher sie sich in der Erfahrung allmählig entwickeln und zum Bewußtseyn der Seele gebracht werden.

§. 12.

Weg zur Entdeckung der ursprünglichen Grundlagen der menschlichen Erkenntniß.

Durch die Anwendung der reinen Vorstellungen und Begriffe auf die sinnlichen Eindrücke werden concrete Vorstellungen hervorgebracht. Um jene nun in ihrer Reinheit zu erkennen, müssen wir sie vermittelst der Abstraction von ihren concretis erst absondern. Daraus folgt aber nicht, daß diese Vorstellungen und Begriffe in der Seele selbst erst durch Abstraction entstehen, sondern wir können ihr Daseyn anders nicht als durch die Abstraction entdecken. Sie sind daher keine abstracten Begriffe. Zwar könnte man ihnen wohl diesen Namen in Beziehung auf die Art, wie wir zu ihrer Erkenntniß gelangen, beylegen; aber durchaus nicht in Ansehung der Art und Weise ihres eigentlichen Ursprungs. Denn da sie eine Nothwendigkeit, gewisse Dinge so, und nicht anders, denken zu müssen, mit sich führen (§. 10.); so sind sie Gesetze des Denkens. Gesetze aber müssen ihrer Natur nach eher seyn, als das, was nach ihnen erfolgt. So sind die Gesetze der Bewegung nothwendige Regeln, die vor aller Bewegung vorgängig erforderlich sind, weil die Bewegungen der Körper nach ihnen bestimmt nothwendig erfolgen, ob wir sie gleich erst aus den Bewegungen in der Natur abstrahiren, und so zu ihrer ersten Entdeckung gelangen.

§. 13.

Dreyfaches Erkenntnißvermögen.

Alle unsere Erkenntnisse (§. 1) sind entweder **Anschauungen**, das ist, unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen, oder **Begriffe**, das ist allgemeine von mehrern Anschauungen abgezogene, mithin mittelbare, Vorstellungen, die also an sich keinen Inhalt haben, wenn sie nicht auf Anschauungen bezogen werden; oder endlich Schlüsse, das ist, Ableitungen eines Urtheils von einem andern vermittelst eines dritten. Das Vermögen der Anschauungen ist Sinnlichkeit; das Vermögen der Begriffe aber ist **Verstand**; und das Vermögen der Schlüsse heißt **Vernunft**. Die Anschauung geht nur auf einzelne Dinge; der Begrif hingegen bezieht sich auf das, was mehrere Dinge gemein haben; und der Schluß gehet auf das Gemeinsame der Begriffe. Die Vorstellung, zum Beyspiel, von dem **Porsdorffer** Apfel, der da vor mir liegt, ist Anschauung; die Vorstellung von Apfel oder **Baumfrucht** überhaupt, unter welcher jene mit befaßt wird, ist **Begrif**. Durch Begriffe Etwas erkennen, heißt **Denken**. Demnach ist **Verstand** die Kraft zu denken. **Denken** aber heißt Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigen. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtseyn wird **Urtheil** genennt. Also ist Denken so viel als urtheilen, und der Verstand ist das Vermögen zu urtheilen. Urtheile aber, sofern sie die Verknüpfung eines Mannichfaltigen einer allgemei-

nen Bedingung unterwerfen, heißen Regeln. Mithin ist der Verstand das Vermögen der Regeln. Diese Regeln und Urtheile des Verstandes, so fern sie die Möglichkeit eines andern Urtheils enthalten, werden allgemeine Urtheile, und wenn keine weiter über sie sind, von welchen sie abgeleitet werden können, Principe oder Grundsätze genennet. Die Vernunft beschäftiget sich mit diesen Regeln des Verstandes, und giebt ihnen Einheit vermittelst der Principien. Also ist die Vernunft das Vermögen der Principien.

Demnach ist dieses dreyfache Erkenntnißvermögen so unterschieden: Die Sinnlichkeit liefert ein Mannichfaltiges der Anschauung; dieses aber kann an sich keine Erkenntniß gewähren (§. 1); der Verstand verknüpft also dasselbe zur Einheit vermittelst der Begriffe; und die Vernunft giebt dem Mannichfaltigen der Verstandesbegriffe Einheit vermittelst der Principien. Der Begrif ist also die zur Einheit gebrachte Mannichfaltigkeit der Anschauung; so wie das Princip die zur Einheit gebrachte Mannichfaltigkeit der Regeln. Keines dieser dreyen Vermögen kan einseitig Erkenntniß erzeugen, sondern eines verschaffet dem andern Stof zur Bearbeitung. Die Sinnlichkeit liefert dem Verstande Anschauungen, um sie unter Begriffe zu bringen: Anschauungeu ohne Begriffe würden blind und Begriffe ohne Anschauungen leer seyn. Der Verstand bietet der Vernunft Regeln oder die allgemeinen Bedingungen unterworfenen Verknü-

pfun-

pfungen des Mannichfaltigen in den Begriffen dar, um ihnen Einheit aus Principien zu verschaffen. Der **Verstand** beschäftiget sich daher blos mit Gegenständen der Erfahrung, mit Anschauungen und Erscheinungen, denen er vermittelst der Regeln Einheit ertheilt: Die **Vernunft** hat keine unmittelbare Beziehung auf Erfahrungen oder sonstige Gegenstände, sondern nur auf den Verstand, dessen Regeln sie vermittelst der Principien Einheit verschafft. Also: die Sinnlichkeit schaut an; der **Verstand denkt**; die **Vernunft** begreift.

§. 14.

Unterschied zwischen Denken und Erkennen.

Denken heißt überhaupt so viel als urtheilen (§. 13), das ist, mehrere Begriffe in einem Bewußtseyn zusammen verknüpfen. Indem ich, zum Beyspiel, die einzelnen Begriffe von Gold und von Berg zusammen verbinde, so entstehet daher die Vorstellung eines Ganzen, eines goldnen Berges. Wenn nun die Begriffe, die ich auf einander beziehe, oder zusammen zu einem Ganzen verknüpfe, einander nicht widersprechen; so ist der Begrif des Gegenstandes in dieser Bestimmung, und mithin der ganze Gedanke logisch möglich. Zum Beyspiel, ein goldner Berg. Denn die Vorstellung des Goldes widerspricht der Vorstellung eines Berges gar nicht, und beyde Vorstellungen lassen sich sehr wohl in einen Gedanken vereinigen, indem ich mir einen Berg eben so leicht aus gediegenem Golde,

als aus Steinmassen und Erdschichten bestehend vorstellen kan. Im Gegentheil heißt ein Gegenstand logisch unmöglich, auf welchen eine Vorstellung bezogen wird, die demselben widerstreitet. So ist ein rundes Viereck, ein hölzern Eisen, ein einfacher Körper u. s. w. ein logisch unmögliches Ding. Alles Gedenkbare und Vorstellbare muß demnach logisch möglich seyn; und was logisch unmöglich ist, das ist auch schlechterdings nicht vorstellbar noch gedenkbar. (§. 4).

Weil nun aber dasjenige, was logisch möglich, oder gedenkbar ist, darum nicht auch real möglich seyn, das ist, einen ihm ausserhalb der Vorstellung entsprechenden wirklichen Gegenstand haben muß; so kan daher das blose Denken, oder das Urtheilen aus lauter Begriffen, unsre Einsichten nicht erweitern noch vermehren, und uns von der Wirklichkeit und Beschaffenheit der Dinge belehren, das heißt, es kan uns keine Erkenntniß gewähren. Denn Begriffe ohne Anschauung sind leer und haben an sich ganz keinen Inhalt. Nur durch den Beytrag der Sinnlichkeit (§. 13) vermag der Verstand uns Erkenntnisse zu verschaffen, indem er seine Begriffe auf Anschauungen bezieht. Erkennen heißt demnach, aus auf Anschauungen angewendeten Begriffen urtheilen.

Demnach ist Denken und Erkennen folgendergestalt unterschieden. Denken heißt, sich eine Sache als logisch möglich vorstellen: Erkennen aber, sie als real möglich betrachten. Bey dem Denken habe ich mit blosen Begriffen

griffen zu thun, und ich kan alles Denken, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche: bey dem Erkennen hingegen beschäftige ich mich nicht blos mit Begriffen und deren logischen Möglichkeit, sondern mit den Gegenständen und deren realen Möglichkeit selbst, die in diesen Begriffen vorgestellt sind, und welche eben, es sey nun aus Erfahrung oder aus reiner Vernunft (§. 7), erkannt werden sollen. So sind wir, zum Beyspiel, genöthiget, zu denken, daß den wandelbaren Erscheinungen gewisse beharrliche und unwandelbare Dinge zum Grunde liegen müssen, weil es ungereimt seyn würde, Erscheinungen anzuerkennen, ohne Etwas, das da erscheint. Aber diese Dinge an sich zu erkennen sind wir nicht vermögend (§. 4). Das blose Denken ist die Handlung des alleinigen Verstandes: das Erkennen ist eine Handlung des durch den Beytrag der Sinnlichkeit unterstützten Verstandes. Denn wir können uns keinen Gegenstand denken ohne durch Kategorien; und wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen als nur durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Da nun alle unsre Anschauungen sinnlich sind, so kan daher unser Verstand nichts ohne Beytrag der Sinnlichkeit erkennen. Das Denken geschiehet daher vermittelst reiner Verstandesbegriffe: das Erkennen erfolgt durch Verknüpfung reiner Begriffe mit gegebenen Anschauungen. Beym blosen Denken bleiben die Gegenstände in Ansehung ihrer Prädicate ganz unbestimmt: beym Erkennen erhalten die Gegenstände

ihre Bestimmung durch ihre anschaulichen Prädicate. Das Denken ist nur auf ein logisches Ding gerichtet: das Erkennen aber auf ein reales. Das Denken hat daher blos logische Gültigkeit: das Erkennen im Gegentheil hat objective Gültigkeit. Durch das Denken wird ein Begrif oder ein Urtheil, überhaupt Einheit, die sich auf Mannichfaltigkeit bezieht, hervor gebracht. Durch das Erkennen wird ein Begrif auf einen Gegenstand bezogen, oder der Gegenstand wird unter den Begrif subsumiret. 6)

§. 15.

Materialer Unterschied der Verstandesurtheile.

Jedes Denken und Erkennen geschiehet durch Urtheilen, oder dadurch, daß wir mehrern Vorstellungen Einheit geben (§. 1. und 13). Wenn ich, zum Beyspiel, die Vorstellung vom Cajus mit dem Merkmale des Gelehrtseyns, dadurch er sich von andern dieses Namens urterscheidet, mit einander verknüpfe: Cajus ist gelehrt. Nun zeigt sich in allen unsern Urtheilen, in Ansehung ihres Inhalts, das ist, des Werths, den Subject und Prädicat für unsere Erkenntniß haben, betrachtet, ein merkwür-

6) Man vergleiche den Aufsatz über eine Erklärung des Rabbi Moses Maimonides von einer Stelle in Mischnah Abbath, worin gesagt wird, daß Daath (erkennen) und Binah (denken) einander wechselseitig voraus setzen, in der Berliner Monathschrift vom Jahr 1789. August S. 171 — 179.

würdiger Unterschied. Denn entweder sagt das Prädicat in demselben ganz oder nur zum Theil dasselbige aus, was schon, es sey nun verstekt oder offenbar, im Subjecte desselben seinem ersten Begriffe nach gedacht ward; oder das Prädicat enthält Etwas, das vorher auf keine Weise im Subject enthalten vorgestellt wurde. Durch jene erhält unsre Erkenntniß keinen Zuwachs, sondern sie wird durch sie nur erläutert und verbessert, und man nennt sie daher analytische oder erläuternde Urtheile. Zum Beyspiel: Alle Cirkel sind rund — alle Körper sind ausgedehnt, u. s. w. Hingegen in denen der leztern Art wird dadurch, daß im Prädicate Etwas hinzu gesezt wird, was vorher im Grundbegriffe des Subjects gar nicht enthalten war, unsere Erkenntniß wirklich vermehrt und vergrößert. Man nennt sie deshalb synthetische oder erweiternde Urtheile; zum Beyspiel, Alle Körper sind schwer — das Licht ist elastisch.

So sonnenklar und unläugbar dieser Unterschied ist; so ist er dennoch von vielen, obgleich auf sehr verschiedene Weise, bestritten und zum Theil gar geläugnet worden 7). Manche nahmen alle Verstandesurtheile für analytische an 8); andere wollten keine, als nur synthetische,

zu-

7) Nämlich von Herrn Gottlob August Tittel in den Kantischen Denkformen, oder Kategorien (Frankfurt am Mayn 1787. 8.) Seite 69—74.

8) Herr J. C. F. Bornträger über das Daseyn Gottes, in Beziehung auf Kantische und Mendelsohnsche Philosophie (Hannover 1788. 8.) Seite 25—34.

zulassen 9); noch andern gefiel es, diese Unterscheidung der Unbrauchbarkeit und des Mangels der Präcision zu beschuldigen, und sie versuchten es deshalb, eine andere Eintheilung an deren Stelle zu setzen, ohne zu bemerken, daß sie den eigentlichen Eintheilungsgrund dabey ganz aus dem Auge verloren 10). Denn welche Zweifel und Schwierigkeiten hat man bisher in der kritischen Philosophie zu finden vermeint, was für Einwürfe und Widerlegungen hat man gegen dieselbe hervorgebracht, die sich nicht auf blosen Mißverstand gründeten?

Insbesondere versahe man es bey Bestreitung dieser Unterscheidung in zween Punkten. Man gab einmal nicht auf den eigentlichen Punkt, der dieser Eintheilung zum Grunde liegt, auf das fundamentum diuidendi, Achtung. Man versahe es zweytens in Ansehung des Begrifs vom Subjecte der Urtheile.

Man zog erstlich den Grund, auf welchem diese Unterscheidung beruhet, nicht in sorgfältige Betrachtung. Denn bey der Eintheilung unserer Urtheile in analytische und synthetische kömmt es gar nicht auf die Form derselben, das ist, auf das Verhältniß an, in welchem das Prädicat mit seinem Subjecte steht: sondern alles beruhet hiebey

9) Zum Beyspiel, der Verfasser des Aufsatzes in den philosophischen Unterhaltungen, erster Band (Leipzig 1786. 8.) Seite 127 u. ff. und zweyter Band (Leipzig 1787. 8.) S. 169. 170.

10) Das ist dem Herrn Eberhard begegnet in seinem philosophischen Magazin. Erster Band, drittes Stück (Halle 1789. 8.) Seite 307 — 332.

hiebey auf der Materie oder dem Inhalte der Urtheile selber, das heißt, auf dem Verhältniß, das Subject und Prädicat zusammen genommen zu unserer Erkenntniß haben. Da hat nun das Prädicat mit seinem Subject entweder einerley oder es hat einen verschiedenen Werth für unsre Erkenntniß. Einerley Werth hat es, wenn es eben das aussagt, was wir schon im Begriffe des Subjects dachten; zum Beyspiel das Urtheil: wo Licht ist, da kan man die Gegenstände wahrnehmen und unterscheiden. Denn Licht ist seinem Begriffe nach eben das, was die Dinge um uns her sichtbar macht. Einen verschiednen Werth hingegen hat das Prädicat mit seinem Subject für uns, wenn jenes Etwas aussagt, das wir uns im Begriffe des blosen Subjects nicht vorstellen; zum Beyspiel das Urtheil: das Licht ist flüßig, elastisch u. s. w.

Den zweyten Fehler begieng man in Ansehung des Begrifs vom Subjecte in den Urtheilen. Man bemerkte nämlich nicht, daß hier nur vom blosen Grundbegriffe des Subjects, oder demjenigen, was jeder in der Sache zuerst wahrnimmt, gar nicht von der geschloßnen Erklärung des Wesens desselben, die allererst das Resultat synthetischer Urtheile seyn kan, die Rede sey. Und so konnte es nicht fehlen, daß man Dinge, die himmelweit von einander unterschieden sind, mit einander verwirren mußte. Ich habe dieses bereits an einem andern Orte 11) aus-

11) Man sehe das neue philosophische Magazin, herausgegeben von J. H. Abicht und F. G. Born, ersten Ban-

ausführlich gezeigt, und daselbst die ganze Sache in ein solches Licht zu setzen gesucht, daß sich, wie mich dünkt, gar nichts Scheinbares mehr dagegen einwenden läßt.

In den analytischen Urtheilen wird also die Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte, ganz unabhängig von aller Erfahrung und Wahrnehmung lediglich durch den ersten Begrif des Subjects nothwendig bestimmt. Demnach sind analytische Urtheile, auch wenn der Begrif des Subjects empirisch, das ist, aus der Erfahrung entlehnt ist, stets Urtheile a priori (§. 9): denn, um zu wissen, ob das Prädicat im Subject gegründet, habe ich nicht nöthig den Begrif des Subjects zu verlassen, sondern alle in ihm liegenden Prädicate lassen sich nach dem Satze des Widerspruchs aus dem Grundbegriffe des Subjects völlig entwickeln.

Die analytischen Urtheile sind entweder bejahende, oder verneinende. Bey jenen liegt das Prädicat als Merkmal im Begriffe des Subjects. Zum Beyspiel: Die Körper sind ausgedehnt: denn der Grundbegrif des Körpers ist der Begrif von einem nach der Länge, Breite und Tiefe zusammengesezten, das ist ausgedehnten, Wesen. In den verneinenden analytischen Urtheilen hingegen ist im Subject ein dem Prädicat widersprechendes Merkmal enthalten. Zum Beyspiel: Kein Körper ist einfach.

Dar-

Bandes zweytes Stück (Leipzig 1789. 8.) Seite 141 — 168.

Daraus ist also klar, daß alle analytische Urtheile entweder ganz oder theilweise identisch sind. Ganz sind sie es, wenn das Prädicat eben so viel, nicht mehr noch weniger, aussagt, als wir schon im Grundbegriffe des Subjects dachten. Zum Beyspiel: Gott ist das allervollkommenste Wesen. Theilweise identisch sind sie, wenn das Prädicat den Grundbegrif des Subjects nicht völlig erschöpft, sondern nur ein oder das andere Merkmal desselben ausdrückt. Zum Beyspiel Gott ist gütig, weise, allwissend u. s. f. Denn das alles sind nur Theilvorstellungen des Begriffs von Allvollkommenheit. Bey den analytischen Urtheilen liegt das Prädicat allemal, wenn auch nur versteckter Weise, im Grundbegriffe des Subjects.

Bey den synthetischen Urtheilen im Gegentheil ist das Prädicat auf keine Weise als Merkmal oder Bestandtheil in dem Grundbegriffe des Subjects enthalten. Es kan daher auch nicht aus diesem vermittelst des Satzes vom Widerspruche erkannt und gerechtfertiget werden. In dem Urtheile: alle Körper sind porös, wird der Begrif der Porosität auf keine Weise vorher im Grundbegriffe des Körpers gedacht. Es ist daher auch gar nicht widersprechend, sich einen Körper ohne alle Porosität zu denken. Demnach kan bey synthetischen Urtheilen der Satz des Widerspruchs keinesweges die Verknüpfung des Prädicats mit seinem Subjecte zeigen; sondern man hat ein ganz anderes Princip vonnöthen, um diese Verbindung in diesen Sätzen zu begreifen und zu rechtfertigen.

Weil

Weil nun jedes analytische Urtheil ein Urtheil a priori ist, und ich aus dem Grundbegriffe gar nicht heraus zu gehen brauche, um die nothwendige Verbindung zwischen Subject und Prädicat einzusehen; so folgt unwidertreiblich, daß empirische Urtheile, das ist Erfahrungsurtheile, insgesammt synthetisch sind. Zum Beyspiel: der Tisch ist viereckig. Bey dieser Art der Urtheile beruhet ihre Richtigkeit allein auf dem Zeugnisse der Erfahrung.

Allein daraus, daß alle empirische Urtheile synthetisch sind, folgt gar nicht, daß alle synthetischen Urtheile empirisch seyn müssen. Der Satz, zum Beyspiel: zwischen zween gegebenen Punkten liegt allemal eine gerade Linie, aber nur eine, sagt Etwas mit absoluter Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit aus, und kan daher nicht empirisch, oder aus Erfahrung entstanden seyn (§. 9). Gleichwohl ist er nicht analytisch. Denn ich denke hier in dem blosen Begriffe von zween gegebenen Puncten keinesweges schon das Prädicat der dazwischen einzig möglichen geraden Linie. Der Satz ferner: daß die gerade Linie zwischen zween Puncten die kürzeste sey: ist kein Erfahrungssatz aus eben dem Grunde. Er ist aber eben so wenig analytisch. Denn ich denke in dem Begriffe des Subjects die Linie mir blos als Größe, das ist als Bewegung eines Punctes durch eine gewisse Anzahl Raumtheile. Krummheit und Geradheit aber sind blose Beschaffenheiten der Linie, die gar nicht in dem ersten Begriffe der Linie als Linie, das ist, so fern sie als Größe

betrach-

betrachtet wird, gedacht werden, und das Krumme und Gerade zeigt blos die Art und Weise ihrer Beschreibung an. Daß also zwischen zween Punkten die gerade Linie die kürzeste sey, kan nimmermehr aus dem Begriffe der geraden Linie als geraden Linie entwickelt werden, weil in diesem Begriffe die Linie nicht als blose Quantität, sondern als eine zufällige Beschaffenheit der Quantität gedacht wird. Da nun dieser Satz offenbar synthetisch ist, und folglich nicht nach dem Satze vom Widerspruch geprüft werden kan, aber eben so wenig sich auf Erfahrung gründet, und daher nach dieser eben so wenig beurtheilt zu werden vermag, mithin nicht empirisch und a posteriori synthetisch ist; so muß er es a priori seyn. Was nun diesen Urtheilen, dergleichen uns nicht nur die Mathematik und Naturlehre, sondern selbst die Metaphysik, in Menge aufstellt, für ein Princip zum Grunde liege, nach welchem die Verknüpfung zwischen dem Subject und Prädicat in denselben begreiflich gemacht werden muß, ist eine Frage, die so genau in unsre gegenwärtige Untersuchung über die ursprünglichen Grundlagen und den davon abhängigen Schranken der menschlichen Erkenntniß verwebt ist, daß wir die bestimmte Auflösung derselben nicht eher geben können, bis wir in der Folge die in unserm Erkenntnißvermögen veranstaltete Naturanlage, in welcher zugleich die Schranken des menschlichen Wissens vorbereitet sind, genauer haben kennen lernen.

Inzwischen leuchtet aus dem allen ein noch sehr merkwürdiger, von den Gegnern der kritischen Philosophie

nicht bemerkter Unterschied dieser Urtheile hervor. In den analytischen Urtheilen bezeichnet der Begrif des Subjects ein bloses logisches Wesen: denn das Prädicat sagt mir weiter nichts, als was ich schon im Grundbegriffe des Subjects, obgleich nicht mit so vollem Bewustseyn, vorher dachte. Wenn daher der Begrif des Subjects real ist, das ist, einen außerhalb der Vorstellung existirenden Gegenstand hat, so sind es auch deßen Prädicate; zum Beyspiel: der Körper hat eine Figur. Ist das Subject Etwas ideales, so sind es auch deßen Prädicate; zum Beyspiel: ein goldner Berg ist möglich. Und wenn der Begrif des Subjects leer ist, das heißt, ohne allen Gegenstand ist, so sind auch deßen Prädicate leer; zum Beyspiel: ein viereckigter Cirkel ist ein rundes Viereck.

In den synthetischen Urtheilen hingegen stellt der Begrif des Subjects kein logisches, sondern ein reales Wesen vor, das heißt, einen Inbegrif der wesentlichen Stücke eines Gegenstandes, nicht den Inbegrif der nothwendigen Merkmale eines Begrifs, worin das logische Wesen besteht; und wenn ich wissen will, ob ein synthetisches Urtheil Wahrheit aussage, so verlange ich nicht blos zu wissen, ob der Begrif des Prädicats in dem Begriffe des Subjects enthalten sey, sondern ich will wissen, ob das Prädicat seinen realen Grund im Subject habe, das ist, ob wirklich außer meinem Begriffe dem Subjecte diese oder jene Eigenschaft oder Beschaffenheit zukomme.

§. 16.

§. 16.

Unterschied der Erkenntniß in Ansehung ihrer Quellen.

Man kan jede Erkenntniß theils in Ansehung des Gegenstandes, den sie betrift, theils in Rücksicht auf denjenigen, der sie besizt, betrachten. Im erstern Falle wird sie objectiv, im zweyten aber subjectiv genennet. Alle Erkenntniß in objectiver Bedeutung ist, nach den Quellen, daraus sie entspringt, betrachtet, entweder empirisch, und gründet sich auf unmittelbare Erfahrung, Belehrung oder Erzehlung; oder sie ist rein, und ist von Erfahrung unabhängig durch Schlüsse aus Principien erworben, in sofern sie durch die Gesetze des Vorstellungsvermögens (§. 7. 9. 11.) bestimmt ist. Die reine Erkenntniß, die auch Vernunfterkenntniß genennt wird, ist also die Erkenntniß eines Dinges aus seiner blosen Möglichkeit.

§. 17.

Doppelte Art der reinen Erkenntniß in Ansehung ihres Werthes.

Die reine Erkenntniß (§. 16) ist entweder analytisch, oder synthetisch (§. 15). Jene entstehet durch Zergliederung gegebener Begriffe: Diese entspringt durch eigne und neue Verknüpfung a priori. Denn da die Theilvorstellungen eines ganzen gegebenen Begriffs entweder ein-

ander subordinirt, oder coordinirt seyn können; so darf ich in jenem Falle den ganzen Begriff nur in seine Theilbegriffe zerlegen, und aus diesen neue Theilbegriffe entwickeln, die zwar in ihnen schon lagen, die ich mir aber noch nicht so klar vorstellte. So kan ich, zum Beyspiel, den Begrif von Tugend, als der Herrschaft über die Neigungen, in seine Theilbegriffe, Herrschaft und Neigung, und diese ferner in die in ihnen enthaltenen einander untergeordneten Theilvorstellungen auflösen, bis ich zulezt auf Begriffe komme, die ganz einfach sind und keine fernere Decomposition erlauben. Die Größe der durch Auflösung der Begriffe in ihre subordinirte Theilvorstellungen erwachsenden Erkenntniß ist daher intensiv und kan zur tiefen Erkenntniß sich hinab ziehen: aber erweitert kan die analytische Erkenntniß nie werden, sondern sie läßt sich nur erläutern und verbessern, das ist, an Deutlichkeit erhöhen.

Ganz anders ist es in Ansehung der aus coordinirten Theilvorstellungen bestehenden Begriffe mit unsrer Erkenntniß beschaffen. Da kan ich nicht durch Decomponiren und Zergliedern zur Erkenntniß der in dem Begriffe repräsentirten Sache gelangen, sondern ich muß den Begrif selbst aus seinen Theilvorstellungen allererst zusammmensetzen und erbauen. Zum Beyspiel, der Begrif von Körper, als einem undurchdringlichen Ganzen, enthält zwo Theilvorstellungen, nämlich die Vorstellung des Ganzen und die des undurchdringlichen. Beyde Begriffe aber sind nicht einander subordinirt, sondern coordinirt:

dinirt: denn das Ganze bezieht sich nicht auf das Undurchdringliche, und das Undurchdringliche nicht auf das Ganze, sondern beyde gehen auf den Begrif vom Körper, den sie als Ergänzungen ausmachen. Die synthetische Erkenntniß wächst also an extensiver Größe, das heißt, sie wird weiter und ausgebreiteter, jemehr ich solcher Theilvorstellungen an einander kette, bis ich so viel nach einander hinzu gesezt habe, als ihrer das zum vollständigen Begrif erforderliche Aggregat derselben auszumachen scheinen. Dieß ist, zum Beyspiel, das Verfahren bey dem Baue der Sacherklärungen in der Naturlehre.

Die intensive Größe unsrer Einsicht, oder die analytische Erkenntniß hat ihre Schranken, indem die Reihe untergeordneter Theilbegriffe begränzt ist, und wir zulezt auf solche Theilvorstellungen bey der Zergliederung kommen müssen, die unauflöslich und keiner weitern Auseinandersetzung fähig sind. Die extensive Größe der Erkenntniß, oder die synthetische Erkenntniß, ist unbegränzt, und einer immer fortwachsenden Ausbreitung fähig, weil die Reihe coordinirter Theilvorstellungen durch die Hinzukunft jedes neuen Partialbegriffs ins Unendliche ausgedehnt werden kan.

§. 18.

Unterschied der mathematischen und philosophischen Erkenntniß.

Die synthetische, oder die aus coordinirten Begriffen anwachsende Erkenntniß ist entweder intuitiv, anschauend,

oder discursiv, blos schlüssend. Jene entspringt aus der Construction der Begriffe, und ist das Eigenthum der Mathematik; diese hingegen entstehet ohne Construction blos durch Verstandesgesetze, und gehört für die Philosophie.

Construiren aber heißt selbst machen und erbauen. Einen Begrif construiren will also soviel sagen, als einen Gegenstand, den man sich durch einen Begrif als möglich vorstellt, durch das Denken selbst wirklich machen. Nun kan ein Gegenstand anders nicht, als in der Anschauung dargestellt werden (§. 13). Folglich heißt, einen Begrif construiren, eben soviel als ihn in einer Anschauung darlegen. Eine empirische Anschauung können wir nicht selbst hervorbringen, sondern sie muß uns durch die Sinnlichkeit gegeben werden (§ 13). Mithin wird zur Construction eines Begriffs eine nicht empirische Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein einzelnes Object ist, jedennoch aber als die Darstellung einer allgemeinen Vorstellung im Besondern für alle unter dieselbige allgemeine Vorstellung gehörige einzelne Anschauungen, allgemeingültig ist. Demnach wird dazu eine reine Anschauung, das ist, eine von den Formen der Erscheinungen, oder den ursprünglichen Grundlagen der Sinnlichkeit erfordert. So nach heißt, einen Begrif construiren, nichts anders, als die ihm entsprechende Anschauung a priori darstellen, und so den Gegenstand aus seiner blosen Möglichkeit erzeugen.

In

In der Philosophie aber kan aus Begriffen zwar wohl die Möglichkeit des Gedankens, und also nur die logische, keinesweges aber die Möglichkeit der Gegenstände, oder die reale Möglichkeit, nach der sie außer dem Gedanken als existirend gegeben seyn können, erkannt werden. Allein bey der Anschauung sieht man aus Principien die Construction dieses oder jenes Satzes ein. Die Mathematik hat also einen sehr großen Vorzug vor der Philosophie, da alle ihre Erkenntnisse intuitiv, die der Philosophie hingegen nur discursiv sind. Es ist daher eine unrichtige Bestimmung, die man von dem Unterschiede dieser beyden Vernunftwissenschaften angiebt, wenn man ihn in die blose Materie sezt, und die Mathematik sich mit der Quantität, die Philosophie aber mit der Qualität der Dinge beschäftigen läßt. Denn Philosophie und Mathematik, und besonders die Philosophie, gehen auf alle Gegenstände, und in der Philosophie wird so gut von Größen, zum Beyspiel, von Dauer, Totalität, Unendlichkeit u. s w. geredet, als in der Mathematik.

Die Ursache aber, warum die Mathematik nur immer die Größen betrachtet, ist, weil sich die Größen allein construiren, das ist, in der Anschauung a priori darstellen lassen. Qualitäten hingegen lassen sich auf keine Weise construiren, sondern allein aus Begriffen erkennen. Wenn, zum Beyspiel, von der Nothwendigkeit eines Wesens die Rede ist, so kan man das nicht in der Anschauung darstellen, sondern man muß es sich blos in Begriffen

vorstellen. Zwar lassen sich auch Qualitäten in der Anschauung darlegen, aber nicht a priori in reiner, wovon doch hier lediglich die Rede seyn kan, sondern a posteriori, in empirischer Anschauung. So kan ich den Begrif von Gerechtigkeit in der empirischen Anschauung durch Anführung von Beyspielen gerechter Handlungen darlegen. Allein die empirische Anschauung kan nur erläutern und den Begrif mehr verdeutlichen, aber ihn gar nicht erweitern, noch die Möglichkeit und Nothwendigkeit ihres Gegenstandes mir zu erkennen geben. Demnach ist es klar, daß der Unterschied zwischen Philosophie und Mathematik nicht auf dem Objecte, sondern auf der Form des Objectes beruhet, und daß jene eine Vernunfterkenntniß aus Begriffen, diese aber eine Vernunfterkenntniß aus der Construction der Begriffe ist 12).

Die

12) Ich schmeichle mir, hierdurch zugleich alle die Einwürfe hinreichend beantwortet zu haben, welche Herr Professor Fürstenau in Rinteln in seiner Disquisitio, qua sententia Kantiana de differentia, quae philosophiam et mathesin intercedit, modestae censurae subiicitur, (Rintelii 1788 4to) wider diese Grenzbestimmung zwischen Philosophie und Mathematik vorgebracht hat. Sie beruhen insgesammt auf Misverstand und auf der Verwechselung der reinen Anschauung mit der empirischen. Durch die Construction eines Begriffs wird ein einzelner Gegenstand hervorgebracht, so daß er dem allgemeinen Begriffe vollkommen gemäß ist. Das kan nicht in einer empirischen Anschauung geschehen, aus doppelten Gründen; einmal, weil wir die empirische

Die philosophische Erkenntniß betrachtet also das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische hingegen das Allgemeine im Besondern.

rische Anschauung nicht selbst schaffen können, sondern sie muß uns in der Erfahrung gegeben werden; zweytens, weil die empirische Anschauung nicht für alle unter jenem Begriffe befaßten einzelnen Gegenstände allgemeingültig seyn, und folglich auch keine Nothwendigkeit lehren kan. Also wird zur Construction eines Begriffs die reine Anschauung, Raum und Zeit, die allein a priori möglich ist, erfordert. Wenn also Herr Fürstenau fragt: „wie ein Begrif allgemeine Gültigkeit für alle mögliche Anschauungen in der Vorstellung „behalten — wie der Gegenstand des Begriffs allgemein bestimmt gedacht und dennoch in concreto dargestellt werden könne?“ so ist offenbar, daß die Verwirrung der empirischen Anschauung mit der reinen diesem Zweifel zum Grunde liege.

Wenn er ferner fragt: „wie ein Begrif durch die Construction anschaulich gemacht, und dennoch eine symbolische Construction, wie in der Buchstabenrechnung, angenommen und von der ostensiven unterschieden werden „könne?“ so ist eben so klar, daß ihn derselbige Mißverstand getäuschet habe. Die symbolische Construction legt ja die quantitates eben so wohl in reiner Anschauung, nämlich in der Zeit, dar, als die ostensive die quanta in der reinen Anschauung des Raums darstellt.

Seine übrigen gegen die Kantische Bestimmung vom Construiren und des davon abhängigen Unterschieds zwischen philosophischer und mathematischer Erkenntniß vorgebrachten Einwürfe scheint euch noch ausser dem die Verwechs-

Der Verstand kan nur denken, gar nicht anschauen (§. 13). Mithin gehören alle unsere Anschauungen auch

wechslung des Anschaulichen mit dem Deutlichen veranlaßt zu haben. Denn es scheint ihm unbegreiflich, „warum das so erklärte Construiren nur bey Größen angehen „und nur in der Mathematik, und nicht überall, wo nur „die bloße Form der Erkenntniß in Betrachtung kommt,“ (Hat denn die Mathematik mit der blosen Form des Verstandes zu thun?) „mithin in der ganzen Vernunftlehre, „statt finden sollte. — Man könne ja Lehren von den Ver„hältnissen der Sätze, und die syllogistischen Formen und „Soriten sehr bequem mit Buchstaben eben so anschau„lich, wie der Mathematiker seine Begriffe vortragen, weil „man unter A. und B. denken könne, was man wolle. — „Die Construction bringe den Mathematiker auf den Weg, „wo er neue Entdeckungen machen könne: eben dieses habe „auch in der Logik statt — Ueberhaupt zielten alle Bey„spiele, Gleichnisse, heuristische Erdichtungen, Reductionen, „ja selbst die apagogischen Beweise dahin, jene Begriffe und „Wahrheiten selbst, oder wenigstens ihre Verbindung unter „einander, so viel möglich, anschaulich zu machen. Denn daß „das Anschauliche in der Erkenntniß verschiedne Stuffen „zulaße, werde Niemand läugnen wollen. — Auch könne man „dem Philosophen nicht den Vorwurf machen, als wenn „durch diese Mittel seine Begriffe mit dem Anschaulichen „zugleich die Allgemeinheit verlöhren: Denn wenn Bey„spiele, Gleichnisse und dergleichen in der Philosophie ge„braucht würden; so abstrahire man ja von allem, was dabey „individuell ist, und die aus den Begriffen hergeleiteten Sätze „hörten deswegen nicht auf, a priori erkannte Wahrheiten zu

auch nicht zum Verstande, sondern blos zu unsrer Sinnlichkeit. Da nun alle Gegenstände, auf welche die Mathe-

„zu seyn, weil die Begriffe aus Beyspielen erläutert „wären —"

Ganz richtig. Allein wenn der Mathematiker seine Begriffe construirt, so erläutert er sie nicht blos; er stellt auch ihre Gegenstände selbst in der Anschauung, und zwar a priori, dar, das ist, er zeigt aus ihrer Möglichkeit auch die Nothwendigkeit derselben in der Anschauung. Der Philosoph aber, der seine Begriffe, die er a priori erkannt hat, erläutern will, verfährt gerade umgekehrt, und sucht diese Begriffe durch Beyspiele und Gleichnisse, und also a posteriori in der empirischen Anschauung, dem gemeinen Verstande faßlich zu machen. Der Philosoph gelangt zur Einsicht in die Nothwendigkeit der Dinge nicht durch Beyspiele und Gleichnisse a posteriori, sondern durch Schlüße a priori aus seinen Begriffen. Beyspiele und Gleichnisse können ihm nur zur Erläuterung dienen. Wenn er gleich alle Steine auf Gottes Erdboden zusammentrüg, und in tausend und aber tausend Beyspielen zeigte, daß dieselben insgesammt schwer sind; so könnte er dadurch doch nimmermehr darthun, daß sie schwer seyn müssen; sondern die Nothwendigkeit ihrer Schwere muß er besonders durch Gründe a priori beweisen. Also ist die apodiktische Gewisheit des Philosophen von der apodiktischen Gewißheit des Mathematikers himmelweit unterschieden. Diese kan man jedem nur mittelmäßigen Kopfe einleuchtend machen: jene zu fassen wird ein im Nachdenken schon geübter Verstand erfordert. Beyspiele und Gleichnisse betreffen blos die Methode, wodurch man einen an sich schon a priori klaren Begriff nur mehr verdeutlichet und

thematik angewendet werden soll, sich in unserer Anschauung müssen darstellen lassen; so folget von selbst, daß die Ma-

versinnlichet. Demnach sind alle jene Einwürfe des Herrn Fürstenau theils in der Verwirrung der reinen Anschauung mit der empirischen, theils aber auch in der Verwechselung der Anschaulichkeit, das ist, derjenigen Beschaffenheit der Begriffe, nach der sich ihre Gegenstände in der Anschauung a priori darlegen lassen, mit der Deutlichkeit und Popularität des Vortrags, die man auch bisweilen Anschaulichkeit zu nennen pflegt, gegründet.

Weil nun die Mathematik ihre Begriffe zu construiren, oder die Gegenstände derselben selbst in der reinen Anschauung a priori darzustellen vermag; so hat daher ihre Evidenz ein solches Gewicht, dessen sich die Philosophie, die blos discursiv verfährt, nicht rühmen darf. Diese apodiktische Gewißheit würde sie nicht haben können, wenn Raum und Zeit nicht ursprüngliche Grundlagen der Sinnlichkeit, und also von blos zufälliger Natur wären; Denn wie will denn in dem, was zufällig ist, ein Grund der Nothwendigkeit liegen? Desto befremdender ist es mir, wie es dem scharfsinnigen Recensenten des Reinholdischen Versuchs einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens in den Annalen der theologischen Litteratur, vom Jahr 1790. Seite 99 unbegreiflich seyn kan, daß Herr Reinhold noch immer die Priorität der Vorstellung des Raums aus der apodiktischen Gewißheit der geometrischen Wahrheiten beweise. Wenn nun dieser Recensent, der, wie er von sich selbst sagt, fast sein ganzes Leben hindurch sich mit Mathematik beschäftiget hat, äußert, er getraue sich, dem Herrn Reinhold, falls ihm daran gelegen sey, unumstößlich zu zei-

gen,

Mathematik nur allein auf sinnliche Gegenstände anwendbar, und auch dadurch von der Philosophie noch besonders unterschieden sey.

§. 19.

Unterschied der Erkenntniß in Ansehung des Gegenstandes.

Dasjenige, womit sich die Erkenntniß beschäftiget, ist entweder Etwas, welches ist und geschiehet, oder es ist Etwas, das seyn und geschehen soll. Jene, wenn sie den anderweitig gegebenen Begrif und dessen Gegenstand nach ihren Gesetzen blos a priori bestimmt, wird theoretisch genennt: Diese besteht in der Einsicht in die

gen, daß, wenn auch die ganze Vorstellung vom Raum, vom Außer und Nebeneinander, durch Eindrücke der äußern Sinne in uns käme, dennoch die apodiktische Gewißheit der Geometrie auch nicht das mindeste verlieren würde; so muß nicht nur dem Herrn Reinhold, sondern auch mir und allen, die in gleichem Irrthume stecken, gar viel daran gelegen seyn, bessere Ueberzeugungen zu gewinnen. Ich fodere also hierdurch den Recensenten auf, wenn jene hingeworfne Stelle nicht unter die gewöhnlichen Censorsprüche gehören soll, uns diesen unumstößlichen Beweis nicht länger vorzuenthalten, sondern ihn baldigst mitzutheilen. Die bisherigen Versuche, die zum Theil Männer wagten, deren Tiefsinn und Scharfsinnigkeit allgemein anerkannt ist, und welche in dem Gebiete der Philosophie und Mathematik zugleich sich längst den dauerhaftesten Ruhm zu gründen wußten, haben wenigstens noch nicht dieses bewirken können.

die Gründe, durch welche der Wille bestimmt wird, und heißt **praktisch**.

Die theoretische Erkenntniß ist entweder auf Dinge gerichtet, die keine Gegenstände möglicher Erfahrung sind, und gewinnt in sofern den Namen der **speculativen** Erkenntniß: oder sie geht auf Erfahrungsgegenstände a priori, und wird **Naturerkenntniß** in engerer Bedeutung genennt.

§. 20.

Historische und rationale Erkenntniß.

Die subjective Erkenntniß (§. 16) ist entweder **historisch**, wenn sie anderweitig, durch Wahrnehmung oder Unterricht, mitgetheilt ist; oder sie ist **rational**, so fern sie aus Principien der reinen Vernunft geschöpft werden. Die rationale Erkenntniß ist jederzeit **apodiktisch**, das heißt, sie führet den Begrif der Nothwendigkeit mit sich. Durch die Erfahrung allein kan ich nur zufällige Dinge erkennen. Daß der Stein, zum Beyspiel, schwer ist, erkenne ich zwar durch die Erfahrung: aber den Beweis von der **Nothwendigkeit** der Schwere gewähret mir nur die Vernunft. Nur allein durch sie kan ich von der Nothwendigkeit der Dinge versichert werden (§. 10.).

Sind nun alle Vernunfterkenntnisse entweder philosophisch oder mathematisch (§. 18); so müssen also beyde auch **apodiktisch** seyn, das ist, sie müssen das Bewustseyn einer Nothwendigkeit mit sich führen. Apodiktische Sätze aber, sofern sie zur Mathematik gehören, werden

Mathe-

Mathematen, und wenn sie zur Philosophie gehören, Dogmen genennt. Da nun Mathematik und Philosophie sich lediglich dadurch unterscheiden, daß jene die Begriffe construirt, indeß daß diese vermittelst des Nachdenkens nur blos aus denselben schlüsset (§ 18); so kan es gar nicht fehlen, daß alle Vernunfterkenntnisse aus Begriffen Dogmen, so wie alle Vernunfterkenntniße aus der Construction der Begriffe Mathematen seyn werden. In der Mathematik giebt es also keine Dogmen, aber wohl apodiktische Sätze. Dogmen aber, das heißt, Sätze, die aus blosen Begriffen erkennbar sind, sind nur der Philosophie eigen 13).

§. 21.

Unterschied zwischen Philosophie und Philodoxie.

Vernunfterkenntnisse aus blosen Begriffen sind philosophische Erkenntniße (§. 18 u. 20.) Nun aber strebt die Vernunft alle ihre Erkenntnisse nach einer Idee zu ordnen und so zu einem Ganzen untereinander zu verbinden. Der Inbegriff von Erkenntnissen, die alle einer Idee unter-

13) Es ist also ein uneigentlicher Ausdruck, wenn man die Sätze der geoffenbarten Religion, welche die sich selbst überlassene Vernunft nicht erkennen kan, Dogmen zu nennen pflegt. Wenn unsere Vernunft erweiterter wäre, als sie, wenigstens in der gegenwärtigen Periode unsers Daseyns, ist, so würden wir diese Erkenntniß auch haben; und dann würden jene Sätze auch Dogmen seyn. Allein izt, da wir ihre Erkenntniß nur allein aus unsern heiligen Büchern schöpfen müssen, sind sie nur historische Erkenntnisse.

tergeordnet zusammenhangen, wird ein System genennt. Das System der Vernunfterkenntnisse aus blosen Begriffen heißt Philosophie. Diese aber kan man entweder nach den Regeln der Schule, oder nach der Welt, das ist, nach dem allgemeinen Interesse der Menschheit, betrachten. Jenes macht den Schulbegrif, dieses den Weltbegrif der Philosophie aus; und man hat also Schulweisheit, oder Philodoxie, von der Weltweisheit, oder der Philosophie, sorgfältig zu unterscheiden.

Die Schulweisheit ist nichts anders, als eine Unterweisung zur Geschicklichkeit nach beliebigen Endzwecken seine Vernunft zu gebrauchen. Sie ist in sofern ein System der Erkenntniß, die nur als Wissenschaft gesucht, und bey welcher nur blos die logische Vollkommenheit derselben, das heißt, Geschicklichkeit und Kunst, beabsichtiget wird: und der Schulweise, oder der Philodox, ist ein Vernunftkünstler, oder ein Mann, der die Vernunft zu allen beliebigen Zwecken einrichtet, der die Regeln zu den Zwecken weiset, ohne die lezten Zwecke der Vernunft selbst zu erweisen. So ist der Logiker, der Physiker, um die lezten Zwecke der Vernunft ganz unbekümmert, ein bloser Vernunftkünstler. Die Schulphilosophie ist demnach eine blose Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgends in concreto gegeben ist, und nur zum Urbilde dient, um alle Versuche zu philosophiren, (das ist, etwas selbst aus Principien zu erkennen, und also aus sich Kenntnisse hervorzubringen) zu messen. In diesem Sinne kan man nie Philosophie lernen, weil keine gegeben ist: man

kan

kan sich aber wohl die Geschicklichkeit zu philosophiren, oder Erkenntnisse aus sich selbst hervorzubringen, erwerben.

Die *Weltweisheit*, oder Philosophie in vorzüglichem Sinne, hingegen ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnisse auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft. Weil nun die Zwecke einander subordinirt sind, so muß es obere Zwecke geben, denen die andern alle untergeordnet sind; und so entstehet unter diesen Zwecken eine *Einheit*, oder ein System der Zwecke. Der wahre Werth unsers Vernunftgebrauchs aber kan nur durch den Zusammenhang, den unsere Erkenntnisse mit dem lezten Zwecke, das ist der ganzen Bestimmung des Menschen, haben, bestimmt werden. Die *Weltweisheit* ist also eine Wissenschaft der Weisheit, die das höchste Gut unsers Bestrebens seyn muß: mithin ist sie eine Idee der vollkommensten Gesezgebung der Vernunft, und der Philosoph oder Weltweise, im Gegensatze des Philodoxen oder Schulweisen, ist der Gesezgeber der Vernunft. Denn, wenn wir das innere Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken *Maxime* nennen; so wird die Weltweisheit eine Wissenschaft von den höchsten Maximen des Gebrauchs unserer Vernunft seyn: da hingegen die Schulweisheit ein bloses Organ der Geschicklichkeit ist. Und so wie der Schulweise, oder Philodox, im Besitze vieler Gelehrsamkeit und Kenntnisse ist; so hat der Philosoph, oder der Weltweise, Maximen in sich, nach welchen jede Geschicklichkeit, die er besizt, gebraucht und angewendet werden

kan; und er ist daher der Gesezkundige der menschlichen Vernunft. Demnach verhält sich der Philosoph, oder der Weltweise, zu dem Philodoxen, oder Schulweisen, wie der Gesezgeber zu dem, der im Staate Gewerbe treibt.

Dieser Titel aber ist so erhaben, daß sich wohl Niemand mit Recht einen Weltweisen nennen lassen darf. Die Ursache, warum man den, der seine Handlungen nach den strengsten Gesetzen der Sittlichkeit einrichtet, und nie die gerade Bahn verläßt, hochschätzet, ist ohne Zweifel diese, weil am Ende Moral der Zweck darinnen ist, wo alle Speculationen hinaus laufen. Die Moral nämlich macht eine Einheit der gesammten Vernunfterkenntniß aus, und nur derjenige, der ihre Vorschrift streng befolgt, kan mit dem ehrenvollen Namen des Weltweisen belegt werden.

§. 22.

Subjective Erfordernisse zur Weltweisheit.

Aus dem nun ist klar, daß die Weltweisheit die Schulweisheit, oder die Cultur der Geschicklichkeit voraussetze, und daß man ohne diese in jener keine Fortschritte machen könne. Denn alle Zwecke erfordern eine Fertigkeit zum Gebrauche aller der Mittel, die uns zu diesen Zwecken sicher führen können.

Allein so wenig man ohne Kenntnisse und Geschicklichkeit ein Weltweiser zu werden vermag, eben so wenig können uns blose Kenntnisse allein den Namen eines Philosophen verschaffen; sondern es muß auch noch Wissen-

schaft

schaft hinzu kommen, die Irrthümer zu widerlegen, die den Schein der Wahrheit haben. Die besten Maximen und die schönsten Prinzipien können doch gleichwohl keine Dauerhaftigkeit haben, wenn nicht Wissenschaft der Weisheit sie sichern. Diese muß ihnen zur Schutzwehr dienen. Unschuld ist liebenswürdig, aber für Versuchung gar nicht gesichert, wofern nicht eine Belehrung von allem dem, was locken kan, und von Entstehung der Irrthümer, worein sie verfallen kan, damit verknüpft ist.

§. 23.

Objective Erfordernisse zur Philosophie.

Wenn der Weltweise, der nicht so wie der Schulweise sich mit blosen Regeln beschäftiget (§. 21.), die lezten Endzwecke selbst zeigen, und den Zusammenhang aller Vernunft mit denselben erkennen soll, so hat er vorher dreyerley Untersuchungen anzustellen. Er muß einmal die Quelle des menschlichen Wissens ergründen; er muß zweytens den Umfang ihres Gebrauchs genau abmessen; er muß endlich drittens die Gränzen der menschlichen Vernunft richtig bestimmen. Ein Geschäft, das so schwer, so erhaben ist, daß der große Mann, der uns zuerst die Bahn dazu brach, den ehrwürdigen Namen des Weltweisen in ganz vorzüglichem Sinne trägt! Diese dreyfache Untersuchung ist denn nun der Gegenstand des gegenwärtigen Versuchs, in welchem wir daher auch dieser vorgezeichneten Ordnung folgen werden. Ehe ich

aber diese Einleitung beschliesse, wird es nicht undienlich seyn, über die logische Vollkommenheit der Erkenntniß und deren Maaßstab noch einige kurze Bemerkungen hinzuzufügen.

§. 24.

Vollkommenheit der Erkenntniß.

In dem Begriffe eines Zwecks ist zugleich der Grund der Möglichkeit seines Gegenstandes enthalten: Denn was ich erreichen soll, das muß an sich selbst erreichbar seyn. Nun ist der Zweck jeder Erkenntniß die richtige und bestimmte Einsicht in die Natur und Beschaffenheit ihres Gegenstandes. Folglich werden bey jeder Erkenntniß gewisse Erfordernisse statt finden müssen, die mit dem allgemeinen Zwecke derselben zusammenstimmen, damit die Erkenntniß so beschaffen sey, wie sie seyn soll. Wir nennen aber das Verhältniß des Zustandes eines Dinges mit der Menge der Wirkungen, dazu es geschickt seyn soll, oder die Zusammenstimmung vieler Beschaffenheiten des Dinges zu dem Endzwecke desselben, **Vollkommenheit**. Demnach wird jede Erkenntniß, mithin auch die des Philosophen, ihre eigenthümliche Vollkommenheit haben, das ist, es werden gewisse Erfordernisse bey derselben zusammen treffen müssen, welche insgesammt die beabsichtigte richtige und bestimmte Einsicht in die Natur ihres Gegenstandes bewirken; und je mehr solche Erfordernisse einer Erkenntniß da sind, und je geschickter sie sind,

Rich-

Richtigkeit und Bestimmtheit der Einsicht hervor zu bringen, desto vollkommner ist alsdann die Erkenntniß.

§. 25.

Maaßstab der Vollkommenheit aller Erkenntniß.

Die logische Vollkommenheit aller Erkenntniß, oder die Zusammenstimmung aller der mannichfaltigen Theile derselben zu einem Ganzen betrift theils den Inhalt der Erkenntniß selbst, theils den Werth, den sie in Ansehung unsrer hat.

Die Vollkommenheit des Inhalts, oder des Stoffs, einer Erkenntniß wird aus der Quantität, der Qualität und der Relation derselben, so wie die Vollkommenheit ihres Werths aus der Modalität derselben, ermessen.

§. 26.

Erste Vollkommenheit der Erkenntniß, Allgemeinheit.

In Ansehung der Quantität, das ist des Umfangs oder der Größe der Erkenntniß, ist die erste Vollkommenheit derselben die Allgemeinheit. Denn eine Erkenntniß, die zur Regel dient, muß vollkommner seyn, als diejenige, die nur in besondern Fällen gilt. Jemehr also Allgemeinheit eine Erkenntniß enthält, desto vollkommner wird sie auch seyn.

§. 27.

Zweyte Vollkommenheit der Erkenntniß, Deutlichkeit.

In Ansehung der Qualität, oder der Güte und Brauchbarkeit der Erkenntniß ist die zweyte Vollkommen-

heit derselben die Deutlichkeit, das ist die Einsicht in das Wie, oder in die Art und Weise der Beschaffenheit ihres Gegenstandes. Die Deutlichkeit aber beruhet auf Merkmalen. Ein Merkmal aber ist ein Erkenntnißgrund in der Vergleichung und Unterscheidung der Dinge. Eine Erkenntniß nämlich ist dann deutlich, wenn man sich der Merkmale, das ist der Theilvorstellungen, welche in den ganzen Begriffen liegen, bewust ist, und sich dieselben klar vorstellet. Nun kann eine Erkenntniß entweder durch das Aggregat coordinirter Merkmale deutlich werden; und dann wächst sie extensiv durch die Hinzukunft jedes neuen Merkmals: oder sie kan sich durch die Reihe subordinirter Merkmale zur Deutlichkeit aufhellen, indem man diese zergliedert und aus ihnen neue Merkmale heraushebt, die zwar in ihnen schon lagen, die man sich aber nicht so klar vorstellte; und so wird sie intensiv an Deutlichkeit gewinnen, indem man immer Merkmale einander unterordnet, bis man die lezten Merkmale, oder solche Merkmale erhält, von denen weiter keine andern Merkmale aufgefunden werden können, das ist, einfache Begriffe. Man vergleiche hiermit, was ich bereits oben §. 17. bemerkt habe.

§. 28.

Dritte Vollkommenheit der Erkenntniß, Wahrheit.

Aus der Relation, das ist der Beziehung der Erkenntniß auf ihren Gegenstand, entspringt die dritte Vollkommenheit derselben, die Wahrheit. Sie ist die Hauptvollkommenheit aller Erkenntnisse, der Hauptgrund der Einheit (§. 1), und das nothwendigste und vorzüglichste voll-

Stück zur Vollkommenheit unserer Erkenntniß, und ohne Wahrheit findet gar keine Erkenntniß Statt. Allein was ist Wahrheit? giebt es ein allgemeines Kriterium derselben? und welches ist dieses?

Man hat der Wissenschaft, die dem Verstande Regeln der Wahrheit vorschreibt, man hat der Logik schon längst die Frage vorgelegt, was Wahrheit sey, und worinn ihre Natur bestehe. Und es ist in der That dem ersten Anschein nach ein sehr befremdendes Phänomen, wenn eine Wissenschaft auf die Frage, die gerade das Wesen derselben ausmacht, keinen befriedigenden Aufschluß zu geben vermag. Man hat zwar immer von der Wahrheit die Erklärung gegeben, daß sie eine Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sey. Allein da nicht der Gegenstand, sondern nur die Erkenntniß desselben bey uns ist; so können wir daher auch unsere Erkenntniß davon nicht mit dem Gegenstande selbst, sondern nur mit unsrer Erkenntniß vergleichen. Wenn also keine andere Erkenntniß wahr ist, als die mit dem Objecte übereinstimmt; so ist keine Erkenntniß vom Objecte wahr, als die mit unserer Erkenntniß vom Objecte übereinstimmt. Allein was kan auf diese Art nicht wahr seyn, wenn es keiner andern Bestätigung als der der Erkenntniß selbst bedarf?

Und hieraus läßt sich die zweyte Frage? Giebt es ein allgemeines Kriterium der Wahrheit? und welches ist dieses? leicht beantworten. Eine Regel nämlich, wodurch sich allgemein die Wahrheit unterscheiden läßt, ein all-

gemeines Kriterium der Wahrheit, ist unmöglich. Denn es soll ein allgemeines Kriterium der Wahrheit ohne Unterschied der Objecte seyn: wäre es ein Kriterium von gewissen Objecten, so wäre es nicht allgemein. Da es aber von allem Unterschiede der Objecte abstrahiren muß; alle Wahrheit aber gerade die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Objecte, wodurch eben die Erkenntniß eines Objects von der Erkenntniß des andern Objects unterschieden ist, betrift; die Kenntniß der Allgemeinheit aber keine Zeichen hat, wodurch ein Object von andern unterschieden ist; so ist also ein materiales Kriterium der Wahrheit schlechterdings unmöglich: Denn die Materie aller Erkenntniß ist ja eben ihr Gegenstand.

Allein es ist nur auf dem ersten Anblick befremdend, daß die Logik diese Frage nicht zu beantworten vermag. Denn diese hat gar nicht mit der Materie der Erkenntniß zu thun: sie abstrahirt vielmehr von allem Inhalte derselben, und hat lediglich die Form des Denkens, das ist die Art und Weise, wie die Verknüpfung gewisser Vorstellungen bestimmt wird, zum Gegenstande. Es ist daher ungereimt und widersprechend von ihr ein materiales Kriterium der Wahrheit zu verlangen. Sie kan nur ein formales Merkmal des Wahren anzeigen. Zur Wahrheit nämlich sind zwey Stücke erforderlich: einmal Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Objecte, und zweytens Uebereinstimmung der Erkenntniß mit sich selbst. Die leztere an sich, ohne Rücksicht auf die Objecte, ist ein formales Kriterium der Wahrheit: denn dieses macht eine

Erkenntniß als Erkenntniß möglich, und ist daher unentbehrlich, ob es gleich zum materialen Merkmal unzureichend ist. Die Antwort auf die Frage: was ist Wahrheit? wäre also: die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit sich selbst ist mit ein Grund, sie für wahr zu halten. Denn da die Logik von aller Beziehung aufs Object abstrahiret, und nur die Regeln der Zusammenstimmung des Verstandes mit sich selbst beurtheilet; so kann das Kriterium der logischen Wahrheit kein anderes, als die Uebereinstimmung der Gesetze der Erkenntniß mit sich selbst seyn. Die Regeln der Zusammenstimmung der Erkenntniß mit sich selbst sind der Satz des Widerspruchs und der Satz des zureichenden Grundes. Beyde sind zwar materialiter nicht hinlänglich; aber sie setzen uns doch in den Stand, von einer Sache materialiter zu urtheilen, ob sie mit sich selbst übereinstimme.

Der Satz des Widerspruchs ist ein negativer Satz. Denn er sagt so viel aus, als: eine Erkenntniß ist falsch, wenn sie sich selbst widerspricht. Allein daraus, daß eine Erkenntniß sich selbst nicht widerspricht, folgt noch gar nicht, daß sie auch wahr sey. Denn wenn Jemand eine Lüge so vorträgt, daß sie mit sich selbst übereinstimmt, so reicht dieses Kriterium an sich nicht hin, die Lüge als Lüge zu erkennen. Der Satz des Widerspruchs ist zwar so, daß ihm nichts entgegen seyn kan, aber als ein positives Princip die Wahrheit zu erkennen, ist er nicht hinreichend. In so fern ist er wohl positiv, daß ich durch ihn die Nothwendigkeit bey einer nothwendigen Wahrheit

einsehen kann; daß, zum Beyspiel, jeder Cirkel einen Mittelpunkt haben, daß alle Theile zusammengenommen dem aus ihnen bestehenden Ganzen gleich seyn müssen u. s. w.

Der Satz des zureichenden Grundes ist die Vorstellung von dem logischen Verhältniß des Grundes und der Folge zu einander, wenn nemlich eine Erkenntniß mit einem Grunde zusammenhängt, oder wenn aus einer Erkenntniß lauter wahre Folgen herfließen. Beyde Sätze dringen also auf Einheit. (§. 1.) Wenn eine Erkenntniß sich selbst nicht widerspricht, sondern das Gegentheil sich widersprechen würde, so ist sie wahr. Wenn eine Erkenntniß sich nicht widerspricht, so ist sie möglich; aber aus dem Satze vom Widerspruche läßt sich noch nicht alle Einheit einer Erkenntniß schließen.

Wenn eine Erkenntniß der Grund der andern ist, so ist eine Verknüpfung beyder Erkenntnisse da. Wenn nun der Grund wahr ist; so ist auch die Folge wahr: und wenn alle Folgen wahr sind; so muß auch der Grund wahr seyn. Das Kriterium der Wahrheit des Satzes vom zureichenden Grunde, in so fern es in dem Zusammenhang der Gründe und Folgen gesetzt wird, ist entweder a priori der Zusammenhang der Erkenntniß mit ihrem Grunde, oder a posteriori der Zusammenhang eines Grundes mit seinen Folgen. Eine Erkenntniß ohne Grund hat zwar kein Moment zur Ueberzeugung in sich; aber deshalb ist sie noch nicht falsch. So schreiben, zum Beyspiel, manche den Pflanzen Seelen zu. Daß aber

eine

eine Erkenntniß wahr sey, dazu gehören nicht nur Gründe, sondern diese Gründe müssen auch a priori verknüpft seyn.

§. 29.

Irrthum.

Die Wahrheit ist der Falschheit entgegengesetzt, und wenn Falschheit für Wahrheit gehalten wird, so nennt man dieß Irrthum. Folglich enthält Irrthum zweyerley: erstlich einen Mangel der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit sich selbst, das ist Falschheit; und dann zweytens einen Schein der Wahrheit, und dies ist eigentlich Irrthum.

§. 30.

Wie ist Wahrheit und Irrthum möglich?

Allein wie ist Wahrheit, wie ist Irrthum möglich? Da Wahrheit die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit sich selbst, das heißt, mit den Gesetzen des Verstandes ist, der Verstand aber stets nach seinen eignen Gesetzen handelt; so ist es gar nicht schwer, die Frage: Wie ist Wahrheit möglich? zu beantworten. Desto unbegreiflicher aber scheint es, wie Irrthum, das ist, wie weit die verstandeswidrige Form unsers Denkens möglich sey. Denn es scheint unbegreiflich, wie eine Kraft von ihren Gesetzen abweichen solle: da sie doch nur nach gewissen bestimmten Gesetzen handelt, und da diese Gesetze wesentlich sind; so kann sie nicht davon abweichen. So

müssen

müssen alle schwere Körper, wenn sie nicht gestüzt sind, in senkrechter Linie herabfallen.

Hätten wir keine andre Erkenntnißquelle als nur den bloßen Verstand, so würde Irrthum eine unmögliche Sache seyn: denn der Verstand würde dann immer nur nach seinen Gesetzen urtheilen, gesetzt auch, daß er bisweilen eingeschränkt urtheilte. Allein der Verstand an sich vermag uns kein Objekt, keinen Stoff zu geben (§. 13.), sondern er enthält blos die Form des Denkens. Die Sinnlichkeit, das ist das Vermögen der Anschauung und Empfindung, giebt uns den Stoff zum Denken. Soll nun Erkenntniß entstehen, so müssen beyde Vermögen zusammen wirken. Die Sinnlichkeit giebt die Anschauung, und der Verstand bringt die Begriffe hervor (§. 13.).

Nun fließt die Sinnlichkeit in die Handlungen des Verstandes über, und giebt dem Verstande eine schiefe Richtung, wo er bald Wahrheit, bald Schein erhält. Die Sinnlichkeit ist also die Ursache des Scheins, und der Verstand trägt das Seinige nur in sofern dazu bey, als er das Urtheil darüber fällt. Der Verstand hat also nicht am Irrthum Schuld, sondern die Sinnlichkeit giebt ihm eine falsche Richtung. Es geht damit eben so zu, wie mit einem schweren Körper, der durch zwey conspirirende Kräfte, zum Beyspiel, von der einen gegen Mittag, und von der andern gegen Abend, getrieben wird: in diesem Falle folgt der Körper weder der Richtung der einen noch der Direktion der andern Kraft, sondern er

bewegt

bewegt sich nach einer Richtung, die zwischen den Richtungen der beyden auf ihn wirkenden Kräfte mitten inne liegt, und also in einer dritten Direktion. So wird, zum Beyspiel, ein Kahn, womit man über einen Fluß fähret, durch die Kraft der Ruder zwar quer über den Fluß, durch die Gewalt des Strohms aber nach einer andern Richtung getrieben; daher bewegt er sich nicht in einer geraden, sondern nach einer schiefen Linie. So fällt auch der Schnee aus eben dem Grunde meistentheils in schiefen Linien herunter, weil zwo conspirirende Kräfte, nämlich die Kraft der Schwere und die Kraft des Windes auf ihn wirken.

§. 31.
Die Sinne betrügen nicht.

Ist die Sinnlichkeit an sich die Quelle des Irrthums? Keinesweges. Die Sinnlichkeit hat eben sowohl Gesetze, denen sie folgt, als der Verstand, und sie kann von diesen Gesetzen eben so wenig, als der Verstand von den seinigen, abweichen. Auch urtheilen die Sinne nie, sondern lediglich der Verstand ist es, der da urtheilt. Unterdessen ist der Irrthum weder im Verstande allein, noch blos in den Sinnen gegründet; sondern er liegt immer in dem Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand, und ist dann unvermeidlich, wenn wir diesen Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand nicht wohl unterscheiden. Wenn mir, zum Beyspiel, ein viereckigter Thurm in einer Entfernung, wo die Licht-

strah-

strahlen von den Ecken des Thurms auf dem Netzhäutchen meines Auges zu kleine Winkel machen, als daß sie bemerkbar wären, als rund erscheint; so ist meine Sinnlichkeit die Veranlassung zu dem irrigen Urtheile meines Verstandes darüber. Die Sinnlichkeit ist also der subjective Grund unsers Urtheils, so wie der Verstand der objective Grund desselben. Wenn aber in unser Urtheil etwas Subjectives fließt, so hat sich die Sinnlichkeit mit eingemischt; und dieß ist dann die eigentliche Quelle der Irrthümer. Aus dieser Einmischung entsteht eine Bastarderkenntniß, die aus zweyerley Theilen zusammengesetzt ist. Hier dient die Sinnlichkeit dem Verstande nicht, sondern sie verwirrt ihn; und so entsteht dann daraus die diagonale Richtung des Verstandes (§. 30.).

§. 32.

Irrthum ist keine Folge der Einschränkung.

Weil nun bey jedem Irrthum doch immer der Verstand wirksam ist, so üben Menschen, wenn sie auch auf Gefahr ausgehen, nach Irrthum zu urtheilen, doch immer noch Wahrheit aus. Die also, welche viele Irrthümer besitzen, haben doch immer etwas Wahres: denn sie haben ihren Verstand gebraucht und ihre Geisteskräfte cultiviret. Wir haben also nicht Ursache, uns bey Irrthümern über die Schranken des Verstandes zu beklagen: denn alsdann klagen wir nur die Natur selbst an. Die Schranken des Verstandes sind zwar wohl die Ursache

der

der Unwissenheit, aber keinesweges die Quelle der Irrthümer. Kein Irrthum ist an sich selbst unvermeidlich. Aber Unwissenheit kann unvermeidlich seyn: denn diese beruht nicht immer auf unserm Willen, sondern auch auf den Schranken unsrer Natur. Allein beym Irrthum sind wir selbst schuld, indem wir nicht behutsam genug sind, wenn wir ein Urtheil wagen, wozu wir nicht Kenntnisse genug haben.

§. 33.

Vierte Vollkommenheit der Erkenntniß, Gewißheit und Nothwendigkeit.

Was nun den Werth der Erkenntniß anlangt, so erwächst aus der Modalität, das ist, dem Verhältnisse der Erkenntniß zu dem Bewustseyn des erkennenden Subjects, die vierte Vollkommenheit derselben, die Gewißheit und Nothwendigkeit.

Unter der Gewißheit verstehen wir die Ueberzeugung aus objectiven Gründen. Sie ist von dem Bewustseyn der Kriterien der Wahrheit (§. 28.) unzertrennlich, und macht, nebst der Deutlichkeit der Begriffe, der Richtigkeit der Beweise und der systematischen Einheit, die Gründlichkeit der Erkenntniß aus.

Die Gewißheit rationaler Erkenntnisse (§. 20.) ist stets mit Nothwendigkeit, oder dem Bewustseyn von der Unzertrennlichkeit gewisser Begriffe und gewisser Prädicate verbunden.

§. 34.
Wissen und Wissenschaft.

Alles, was wir gewiß und aus nothwendigen Gründen einsehen, nur das wissen wir eigentlich; und eine Erkenntniß, die aus allgemeinen Prinzipien gefaßt werden kann, verdient allein den Namen der Wissenschaft. Die Frage also (§. 23.): welches sind die Gränzen der menschlichen Vernunft? läßt sich auch so ausdrücken: Von was für Gegenständen können wir eine wahre, deutliche, gewisse Erkenntniß, aus allgemeinen und nothwendigen Prinzipien der Vernunft geschöpft, besitzen? Was können wir wissen?

§. 35.
Horizont der menschlichen Erkenntniß.

Die Congruenz der Gränzen unserer Erkenntniß mit den Zwecken der gesammten Menschheit macht den Horizont der menschlichen Erkenntniß aus. Dieser ist also der Inbegriff aller der Kenntnisse, die, zusammengenommen, unsre Zwecke betreffen.

Nun können wir entweder die Zwecke der gesammten Menschheit, das ist, den absoluten Horizont, oder den besondern betrachten, das ist, den Horizont eines Menschen als eine Wissenschaft, die folglich ein relativisch bestimmter Horizont ist. Was den letztern betrift, so ist der Horizont des Dilettanten ein anderer, als der des Kenners. Jener lernet Wissenschaften, ohne sich einen gewissen Zweck ihrer Anwendung festzusetzen, sondern

nur

nur höchstens in Gesellschaften mit sprechen zu können: dieser, um andern dadurch zu nützen. Bey Bestimmung des besondern Horizonts kömmt es also auf die Fragen an: Was ist mir nützlich zu wissen? und was kann ich entbehren? Jenes liegt in oder unter, dieses außer meinem Horizont. So braucht, zum Beyspiel, der Arzt nicht alle Rechtsgänge zu wissen, und der Kaufmann hat nicht nöthig, sich mit den Regeln der Taktik zu beschäftigen; weil beydes außer dem Horizont derselben liegt. Bey Bestimmung des allgemeinen, absoluten Horizonts kömmt alles auf die Frage an: **Was wir wissen können.** Denn alles, was uns zu wissen unmöglich ist, liegt über unsern Horizont.

Erstes Buch.

Von der allgemeinen Quelle der menschlichen Erkenntniß.

Erstes Kapitel.

Von der Quelle der sinnlichen Erkenntniß, oder der reinen Sinnlichkeit.

Vorbereitung.

§. 36.

Alle Erkenntniß ist erworbene Habe.

Wir sind von Natur so wenig in dem Besitze irgend einiger Erkenntniß, als wir mit Eigenthum versehen in die Welt treten (§. 7. und 8). Denn da ohne Bewußtseyn keine Vorstellung möglich ist (§. 2. und 5.), das Bewußtseyn aber allererst durch die Gegenwart sinnlicher Objecte erweckt wird (§. 7.); so kann von Natur gar keine Erkenntniß in uns seyn, ehe wir uns noch im Zustande der Wahrnehmung und Erfahrung befinden.

§. 37.

Zwiefache Art der Erwerbung.

So wie nun die Lehrer des Naturrechts eine zwiefache Art der Erwerbung eines Eigenthums angeben, eine

ursprüng-

ursprüngliche, oder die Erwerbung desjenigen, was vorher noch Keinem zugehörte, und eine abgeleitete, das ist die Erlangung desjenigen, was bisher das Eigenthum eines andern war, durch Tausch, Kauf, Vergleich u. s. w. eben so giebt es eine doppelte Weise, wie wir unsre Erkenntnisse erwerben, eine ursprüngliche und eine abgeleitete: und so wie in Ansehung des Eigenthums, eben so ist auch in Rücksicht auf die Erkenntniß, die abgeleitete Erwerbung auf die ursprüngliche gegründet, und jene ist ohne diese nicht möglich.

Nach der ursprünglichen Erwerbung sind wir fähig, gewisse Kenntnisse aus uns Selbst hervorzubringen, die ohne alle Erfahrung erlangt werden können, und mithin von aller Erfahrung ganz unabhängig sind. Die abgeleitete Erwerbung bestehet in Einziehung der Wahrnehmung und Erfahrung mit Hülfe jener, so daß wir dem Mannichfaltigen der Erfahrungserkenntniß, vermittelst der ursprünglich erworbenen, synthetische Einheit verschaffen (§. 1.), und ohne vorgängige ursprünglich erworbene, das ist reine, Erkenntniß würde keine abgeleitete und von fremder Ursache gegebene, keine Erfahrungserkenntniß, Statt finden.

§. 38.

Angebohrne Grundlagen der menschlichen Erkenntniß.

Wir würden aber auf keine Weise irgend eine Erkenntniß aus uns selbst entwickeln können, wenn nicht die Na-

tur in dem erkennenden Subjecte selbst eine Anlage dazu veranstaltet hätte, die es möglich macht, daß reine, von aller Erfahrung unabhängige, Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und noch dazu auf Gegenstände, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können. Und diese Veranstaltung der Natur sind die angebohrnen Grundlagen unseres Erkenntnißvermögens. Sie sind die Hauptquelle aller unserer Erkenntnisse, worinn, als in ihren ersten Grundbestimmungen, alle reinen Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes vorbereitet liegen, so wie die verschiedenen Figuren und Gruppen eines Gemäldes in dem Umrisse desselben bereits angegeben und angelegt sind. In diesen Grundlagen des menschlichen Erkenntnißvermögens, und den daraus erworbenen reinen, von Erfahrung unabhängigen Erkenntnissen der reinen Sinnlichkeit, des reinen Verstandes und der reinen Vernunft, muß denn auch der Maaßstab liegen, mit welchem wir den Umfang des Gebrauchs unsers Erkenntnißvermögens, so wie die Schranken der menschlichen Erkenntniß (§. 23. 34. und 35.) unfehlbar bestimmen können.

§. 39.

Natur der Sinnlichkeit.

Die Sinnlichkeit ist das Vermögen der Seele, unmittelbare Vorstellungen durch die Art und Weise zu bekommen, wie wir von den Gegenständen afficirt werden.

Sie

Sie ist also ein blos leidendes Vermögen 14): denn sie thut nichts weiter, als daß sie die Veränderungen aufnimmt, welche die Gegenstände durch ihren Einfluß auf sie in ihr hervor bringen.

Unmittelbare Vorstellungen heißen solche Vorstellungen, die sich zunächst auf einen Gegenstand beziehen. Es sind also **einzelne Vorstellungen**, oder solche, die ein einzelnes Ding repräsentiren. Eine einzelne Vorstellung, die sich zunächst, oder unmittelbar, auf einen Gegenstand

 beziehet,

14) Der gelehrte Recensent meines Versuchs über die ersten Gründe der Sinnenlehre in den Erlangischen gelehrten Anmerkungen und Nachrichten vom Jahr 1789. VI. St. Seite 46. äußert dagegen einige Bedenklichkeit, wenn ich dort S. 8. die Sinnlichkeit mit Locke für ein blos leidendes Vermögen erklärt hatte, und fragt daher: „Sollte sie sich ganz leidend verhalten, wenn sie „die Einwirkungen bey ihrer Aufnahme in die For„men ordnet?" Allein dieses Ordnen des Mannichfaltigen in der Erscheinung zur Einheit gehört nicht der Sinnlichkeit an, sondern es ist die Handlung des alleinigen Verstandes. Die Aeußerungen beyder Erkenntnißvermögen erfolgen nie einseitig, sondern fließen stets in einander. Allein bey der Kritik unserer Erkenntnißkraft müssen wir jedes Vermögen derselben isolirt betrachten, und den Beytrag des einen von den Aeußerungen des andern genau absondern. Und da bleibt für die Sinnlichkeit nichts weiter, als Receptivität (§. 40.), das ist, leidendes Vermögen, übrig. Man sehe Herrn Schulz Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft, Seite 149. u. f.

bezieht, und wodurch derselbe gegeben wird, nennen wir Anschauung. Demnach liefert uns die Sinnlichkeit Anschauungen (§. 13).

Der Eindruck eines Gegenstandes auf die Sinnlichkeit heißt Empfindung, und der unbestimmte Gegenstand, auf welchen sich eine Anschauung durch Empfindung bezieht, wird Erscheinung oder Phänomenon, genennet.

In der Anschauung ist, wie in jeder Vorstellung (§. 2.), Materie und Form zu unterscheiden. Die Materie, der Stof, der Anschauung ist dasjenige, was in ihr die Stelle der Erscheinung vertritt, oder dieselbe repräsentiret: die Form hingegen bestehet in demjenigen, wodurch das Mannichfaltige der Materie, oder der repräsentirten Erscheinung, nach gewissen Verhältnissen geordnet, Einheit erhält und zur einzelnen Vorstellung wird. Diese Form der Anschauung, isolirt betrachtet, heißt auch Anschauung: nicht weil sie selbst einen Gegenstand vorstellt; denn dieses ist nicht: sondern weil sie einen wesentlichen Bestandtheil des Anschaulichen ausmacht. Eine unmittelbare Vorstellung endlich, die sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, ist empirische Anschauung.

§. 40.

Grundlagen derselben.

Keine Kraft kann ihre Wirkung auf ein Object anders äußern, als nur in so weit es die Receptivität oder Empfänglichkeit dieses Objects zuläßt. Unter der Empfäng-

pfänglichkeit verstehen wir diejenige Einrichtung und Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es geschickt wird, eine Wirkung an sich aufzunehmen, und sich derselben gemäß bestimmen zu lassen. So vermag kein Rubens auf eine höckerige Fläche ein Gemälde zu tragen, weil es dieser an physischer Empfänglichkeit dazu gebricht.

Wenn also die Sinnlichkeit die Wirkungen der Gegenstände aufnehmen soll; so muß ihr auch eine eigne Empfänglichkeit zur Grundlage dienen, nach der die Eindrücke auf sie, in einer gewissen Ordnung und Folge bestimmt, aufgenommen werden können. Denn man würde was Widersprechendes behaupten, wenn man ein Leidensvermögen, dergleichen die Sinnlichkeit ist (§. 39.), setzen, und ihr dennoch die Möglichkeit zu leiden, das ist die Fähigkeit, gewisse Wirkungen bestimmt aufzunehmen, absprechen wollte. Die sinnliche Empfänglichkeit wird also in solchen Bedingungen bestehen, unter welchen allein Anschauung oder unmittelbare Vorstellung sinnlicher Gegenstände, möglich ist. Die Verknüpfung eines Mannichfaltigen, einer allgemeinen Bedingung unterworfen, wird Regel, und, wenn diese Nothwendigkeit einschließt, Gesetz genennet. Demnach bestehen die ursprünglichen Grundlagen der Sinnlichkeit in solchen in uns liegenden Gesetzen, nach welchen wir das Mannichfaltige einer Erscheinung anders nicht, als nach gewissen Verhältnissen und Beziehungen zur Einheit geordnet, uns vorzustellen uns genöthiget fühlen (§. 9).

§. 41.

Reine Sinnlichkeit.

Demnach werden alle Vorstellungen, die wir unmittelbar nach den Bestimmungen dieser Grundlagen der Sinnlichkeit bilden, ursprünglich erworbene und mithin, da sie von aller Erfahrung unabhängig und nicht in den Gegenständen gegeben, sondern vielmehr durch sie die Gegenstände gegeben sind, und daher selbst mit zur Anschauung gehören (§. 40.), reine Anschauungen a priori seyn. Nun fällt es schlechterdings unmöglich, uns Gegenstände der Sinnlichkeit zu denken, wenn wir sie nicht als irgendwo, das ist, als außer uns und außerhalb einander, ich will sagen im Raume, und irgendwann, das heißt als entweder zugleich seyend oder auf einander folgend, ich meyne in der Zeit, uns vorstellen: Demnach sind Raum und Zeit reine Anschauungen a priori. Wir haben oben (§. 39.) diejenigen Vorstellungen, wodurch das Mannichfaltige der Erscheinung, nach den Verhältnissen der Ordnung und Folge bestimmt, zur einzelnen Vorstellung gebracht wird, die Form der Anschauung genennt: folglich sind Raum und Zeit die beyden Formen der Sinnlichkeit. Beyde Vorstellungen also nimmt unser Erkenntnißvermögen, vermittelst der sinnlichen Empfänglichkeit, oder der allgemeinen und nothwendigen Gesetze der Anschauung (§. 40.) aus sich selbst, mithin ursprünglich und a priori, gar nicht aus den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, hervor:

beyde

beyde machen demnach das Wesen der reinen Sinnlichkeit aus.

Erster Abschnitt.

Vom Raume.

§. 42.

Der Raum ist nicht empirischen Ursprungs.

Da dasjenige, was wir uns nicht selbst nehmen und erwerben können, uns, falls es unser Eigenthum werden soll, von fremder Hand mitgetheilt werden muß (§. 37.); so werden auch alle Erkenntnisse, die nicht in den angebohrnen Grundlagen unseres Erkenntnißvermögens der Anlage nach vorbereitet liegen, und also aus ihnen von uns selbst nicht erworben werden können, uns anderwärts durch eine fremde Ursache gegeben werden müssen, wenn wir zu ihrem Besitze gelangen sollen. Da giebt es nun keine andere Quelle, woraus wir die Erkenntnisse, die uns nicht ursprünglich beywohnen, schöpfen können, als allein die Erfahrung. Erkenntnisse aber, die uns durch Gegenstände der Erfahrung gegeben sind, werden empirische Erkenntnisse genennt (§. 39).

Man weiß, daß es zu unserer Zeit Weltweise, und unter diesen Männer von Bedeutung, gegeben hat, welche den Raum zu den empirischen Erkenntnissen gerechnet, und seine Ableitung lediglich aus der Quelle der Erfahrung auf verschiedene Weise versucht haben. Man

hat behauptet, daß uns der Raum mit den äußern Gegenständen gegeben, mithin zugleich mit der Vorstellung von diesen Gegenständen in uns gekommen, und nur nachher erst durch Abstraction zu einer besondern Vorstellung geworden sey.

I. Allein es ist unmöglich, daß die Vorstellung des Raums zugleich mit der Vorstellung empirischer Gegenstände, als mit diesen gegeben, in uns gebracht worden sey. Denn der Raum verhält sich zu den Gegenständen im Raum gerade so, wie der Grund zu seiner Folge. Nun muß der Grund der Natur nach eher seyn, als dasjenige, was als Folge an ihm verknüpft ist, weil diese ohne jenen nicht möglich ist. Indem wir nämlich äußere Gegenstände wahrnehmen, so stellen wir uns dieselben nicht blos als Dinge, die von uns verschieden sind, vor; sondern als Dinge, die an einem andern Orte, das ist, in einem andern Theile des Raums, als der ist, in welchem wir uns befinden, vor. Eben so denken wir uns die äußern Dinge als Dinge, die außerhalb einander, das ist, an verschiedenen Orten oder Theilen des Raums sich befinden. Folglich faßt die Vorstellung des Außer uns und des Außereinander schon die Vorstellung des Raums in sich, und jene Oerter oder Theile des Raums setzen die Vorstellung des Raums als des Ganzen, von welchem sie Theile sind, schon voraus. Demnach würde die Wahrnehmung der äußern Dinge schlechterdings unmöglich seyn, wenn die Vorstellung des Raums nicht bereits vorgängig, der Anlage nach, in der Seele vorhanden wäre.

Man

Man will zwar die Vorstellung des Außereinander von der bloßen numerischen Verschiedenheit, die man mit dem Außereinanderseyn für einerley hält, ableiten, „so „daß, wenn ich mit verschlossenen Augen, und ohne itzt „zu wissen, ob es einen Raum oder irgend Etwas außer „mir gebe, einen Körper betaste, ich einen Widerstand „empfinde und bey Fortrückung der Hand denselben Wider„stand von neuem, mithin denselbigen Eindruck in zween „verschiedenen Augenblicken zweymal wahrnehme. So „nach, sagt man, erkenne man das Außereinander nicht „durch Verschiedenheit des Raums, als von welchem „man noch nichts wisse, sondern dadurch, daß man ei„nerley Eindrücke des Widerstandes in verschiedenen Au„genblicken zweymal nach einander wahrnehme, und zu„gleich wisse, er entstehe nicht von einen und denselben „Widerstand thuenden Gegenständen, weil wir uns des „Fortrückens der Hand ja bewußt wären." —

Allein zu geschweigen, daß der Begriff vom Zugleichseyn des Mehrern, als welcher die Ordnung, in der ich mir die Dinge vorstellen soll, ganz unbestimmt läßt, mit dem Begriffe des Außereinander, der diese Ordnung völlig bestimmt angiebt, gar nicht einerley sey: so werden wir durch den bloßen Sinn des Gefühls die numerische Verschiedenheit der Dinge gar nicht einmal erkennen können, wenn nicht bereits die Vorstellung des Raums bey ihrer Wahrnehmung in unserer Seele zum Grunde läge. Der Eindruck, den verschiedene Gegenstände auf mein

mein Gefühl verursachen, mag nun einerley, oder er mag verschieden seyn; in beyden Fällen ist es schlechthin unmöglich, daß uns das bloße Gefühl von der numerischen Verschiedenheit der Dinge benachrichtigen könne. Denn ist der Eindruck einerley, den diese Gegenstände in verschiedenen Augenblicken auf mein Gefühl machen: woran will ich erkennen, daß der itzige Gegenstand meines Gefühls nicht eben derselbe sey, den ich vorhin fühlte, wenn ich nicht weiß, daß meine Hand itzt an einem andern Orte ist als vorher? Ist der Eindruck aber verschieden: woher kann ich wissen, daß der Gegenstand desselben ebenfalls verschieden seyn werde? Denn kann denn nicht ein und derselbige Gegenstand zu verschiedenen Zeiten gar verschiedene Eindrücke auf mich machen, es sey nun, daß sie von der Modification desselben oder auch blos von der Modification meines Gefühls herrühren mögen 15)?

„Jedennoch," wendet man ein, „kann man an unsern „Kindern errathen, daß der Raum zugleich mit den Ge„genständen gegeben, und daß die Vorstellungen von „beyden mit einmal zusammen in die Seele gebracht „werden. Erst nämlich ist alles in einer Empfindung „vermischt: allmählich bemerkt das Kind den Unterschied „der Empfindungen des Gefühls und anderer Sinne. Der „Geschmack erregt noch lange seine vorzügliche Aufmerk„samkeit, so daß es, was dem Gesichte gefällt, um es an sich

„zu

15) S. Schulzens Prüfung der Kantischen Crit. d. r. V. 1. Theil S. 92. u. ff.

„zu bringen, in den Mund steckt. Mit der Zeit ergeben „sich mehr Vergleichungen: es lernt den Ort, woher „ein Schall kommt, und die Umrisse und Farben gesehe„ner Dinge unterscheiden: noch langsamer die Entfer„nungen durchs Gesicht beurtheilen. Es unterscheidet „ferner die Empfindung seines eignen Körpers von der „Wahrnehmung anderer Dinge. Das Gesicht, ohne „Vergleichung des Gefühls, würde diese Gränze nur „schwerlich erkennen. Dieser Unterschied giebt den Be„griff von außer uns, und die Unterscheidung der Ver„hältnisse mehrerer Dinge überhaupt die allgemeine Vor„stellung von außereinander, oder vom Raume." —

Allein die numerische Verschiedenheit der wahrgenommenen Dinge, worauf diese Genesis des Raums beruhet, und das Außer und Nebeneinander seyn derselben sind, wie ich bereits gezeigt habe, zwey ganz verschiedene Dinge. Vielmehr würde das Kind, ohne die Vorstellung vom Raum weder den Ort, woher ein Schall kommt, noch den Umriß gesehener Dinge unterscheiden können, wie ich ebenfalls nur gezeigt habe. Zudem würde es auch die Gegenstände, die ihm gefallen, nicht an den Mund bringen, wenn es sich die Zunge, womit es schmeckt, nicht an einem andern Orte vorstellte, als die Sache, die ihm gefällt, und als die andern Theile seines Körpers.

Wäre nun ferner der Raum uns zugleich mit den äußern Gegenständen gegeben, und also als Folge der

Erfah-

Erfahrung anzusehen; so würde er entweder ein außer der Vorstellung vorhandenes absolutes Behältniß für die äußern Gegenstände, oder eine, es sey nun absolute oder relative Bestimmung der den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich seyn müssen.

II. Im erstern Falle würden wir uns den Raum als eine Substanz, das ist, ein außer uns befindliches beharrliches Wesen, vorstellen müssen, in welcher die äussern Gegenstände als Accidenzien, und mithin als unvollständige Dinge, inhärirten. Allein gerade so stellen wir uns den Raum nicht vor. Wir denken die Gegenstände im Raum nicht als in ihm inhärirende Accidenzien desselben und als unvollständige Dinge, wie etwa die Kräfte in ihren Subjecten: wir denken sie vielmehr als besondere, vom Raum verschiedene und demnach vollständige Dinge, also nicht als dem Raume inhärirend, sondern als in demselben subsistirend.

Soll aber der Raum eine Bestimmung der den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich seyn; nun so wird er entweder ein Accidens, oder eine bloße Relation, oder ein abstracter oder endlich ein allgemeiner Begriff seyn müssen. Keins von dem allen kann Statt finden.

III. Er ist einmal kein Accidens, keine solche Bestimmung eines Gegenstandes, die in demselben, als ihrem unmittelbaren Substratum inhärirt. Welches wäre denn das Substratum, woran er durch Inhärenz

verknüpft

verknüpft seyn könnte? etwa die äußern Gegenstände? Aber diese denken wir uns ja nicht als das Substratum des Raums, oder als dasjenige, in welchem er durch Inhärenz befindlich wäre; wir stellen uns vielmehr die äußern Gegenstände oder die Erscheinungen als im Raum subsistirend vor.

IV. Ist nun der Raum kein Accidens, so ist daraus schon an sich klar, daß er auch zweytens nicht bloße Relation seyn könne: denn als solche würde er ein aus den verschiedenen Graden der zugleich existirenden Kräfte erwachsendes Accidens, oder ein den Dingen an sich wesentlich zukommendes Verhältniß seyn müssen. Denn das wollen diejenigen eigentlich sagen, die ihn als die Ordnung, oder Art und Weise des Außereinander und Zugleichseyns der Dinge erklären. Allein abgerechnet, daß die Begriffe der Ordnung, des Außereinander und Zugleichseyns schon den Begriff des Raums einschließen; so kann ja da gar kein Verhältniß Statt finden, wo nicht vorgängig etwas Absolutes und Positives gesetzt wird. So können, zum Beyspiel, die Verhältnisse der Ehe, Freundschaft, Regentschaft, Bürgerschaft und andere dergleichen mehr, da gar nicht eintreten, wo nicht zuvor ein absoluter Zustand vorher gieng.

V. Auch kann drittens der Raum kein abstracter Begriff seyn. Denn wenn ich einen Begriff durch die Abstraction von einem andern Begriffe erlangen will; so muß ich den Begriff, von welchem ich jenen Begriff ab-

strahi-

strahire, mit allen seinen Bestimmungen, worunter also auch der zu abstrahirende Begriff enthalten ist, nothwendig schon vorher haben. Diesen Grundbegriff muß ich mir ganz vorstellen, auch darf ich dabey meine Aufmerksamkeit auf die zu abstrahirende Bestimmung nicht mehr, als auf irgend eine seiner übrigen Bestimmungen richten. Alsdann abstrahire ich von diesem Grundbegriffe einen Begriff so, daß ich den letztern deutlicher und lebhafter als alles übrige, mit welchem er in Verbindung stehet, gedenke, und dadurch zu einem besondern Gegenstande meiner Betrachtung mache. Tritt nun also der Fall ein, daß ich mir einen Begriff nie anders vorstellen kann, als daß ich ihn ganz in dem angeblichen Abstractum denke; so ist das ein untrügliches Merkmal, daß ich zu diesem vermeyntlichen Abstractum gar nicht durch dessen Abziehung von jenem Grundbegriffe gelanget bin, sondern daß dieser in jenem entweder objectiv enthalten ist, oder doch subjectiv nicht anders als in jenem gedacht werden kann. Nun mache man die Anwendung davon auf den Raum. Man setze, er sey ein Begriff, der sich lediglich durch Abstraction erwerben lasse. Welchen Grundbegriff will man annehmen, unter dessen Bestimmungen man die Vorstellung des Raums durch Abziehung erlangen würde? Doch wohl irgend einen äußern Gegenstand? Welchen Gegenstand will man wählen, der nicht schon ganz in der Vorstellung des Raums enthalten wäre? 16)

„Aber

16) Es ist hier nicht von dem Begriffe vom Raum, sondern von

„Aber Gesicht und Gefühl zeigt uns ja, daß
„jeder Körper, den wir betrachten oder behandeln
„können, an mehrern Stellen aufhöret, wenn wir
„Hand oder Auge an diesen seinen Gränzen herumfüh-
„ren: Innerhalb dieser Gränzen empfindet das Auge
„nichts, wenn sie nicht durchsichtig sind, die Hand, wenn
„sie innerhalb derselben kommen kann, fühlt Wider-
„stand, aber mehr oder weniger, nachdem innerhalb
„eben der Gränzen das oder jenes wäre, in einem und
„demselben Behältnisse, nur Luft, oder Wasser, oder
„Quecksilber, oder gar dichtes Eisen. Also kann inner-
„halb eben der Gränzen bald das, bald jenes seyn, und
„wenn man sich nicht darum bekümmert, was eigentlich
„innerhalb ihrer ist, wenn man zwischen ihnen das denkt,
„was Allem, das man zwischen ihnen denken kann, ge-
„mein

von dessen Gegenstande, dem Raume selber, die Rede. Jener ist allerdings ein abstracter Begriff (§. 12). Allein bey der Untersuchung über den Ursprung unserer Vorstellung vom Raum wollen wir wissen, ob das Object derselben in der Erfahrung gegeben sey, oder nicht. Ist er in der Erfahrung mit den Gegenständen in ihm zugleich gegeben; so muß er etwas außer unsrer Vorstellung wirklich Existirendes seyn. Das aber ist nicht, und kann auch nicht seyn, wie in diesem Abschnitte erwiesen wird. Folglich wird er lediglich etwas Subjectives, das ist, eine Vorstellung in uns seyn. Woher nun diese, wenn sie nicht ursprünglich durch den ersten formalen Grund der äußern Sinnlichkeit uns beywohnet?

„mein ist, so hat man den Begriff vom geometrischen „Körper. Allein diesem gemein ist doch weiter nichts, „als eben den Raum einnehmen; und so entsteht der „Begriff des geometrischen Raums, dessen Gränzen nach- „dem Flächen, Linien und Puncte sind. Sonach ist der „Raum von sinnlichen Vorstellungen abstrahirt.“ —

Allein so scheinbar diese Ableitung unsrer Raumvorstellung bey dem ersten Anblicke ist, so wenig hält sie Stich, wenn wir sie genauer untersuchen. Denn um wahrnehmen zu können, daß ein Körper an mehrern Stellen aufhört, das heißt, nicht weiter ausgedehnt ist, müssen wir schon vorgängig eine Vorstellung vom Raum besitzen, und daß wir die Hand nach diesem Körper ausstrecken und sie an seinen Gränzen herumführen, setzt voraus, daß wir diesen Körper uns als außer uns, das ist, an einem andern Theile des Raums vorstellen, als der ist, den wir selbst einnehmen; so wie das Wahrnehmen des Widerstandes, den dieser Körper meinem Gefühle verursacht, ohne vorgängige Vorstellung des Raums nicht möglich seyn würde; denn ich fühle, daß da, das ist, an dem Orte, etwas sey, welches verhindert, daß ich meine Hand nicht in senkrechter Richtung fortbewegen, das heißt, sie im Raume weiter bringen kann.

„Ja, wendet man ein, Vorstellung ist doch das Be- „wußtseyn erfahrner Empfindung. Das Gemeinsame „aller Vorstellungen aber ist Ausdehnung und Undurch- „dringlichkeit, und das Gemeinsame von beyden ist

„Raum

„Raum. Wer sieht nun nicht, daß diese Vorstellung „vom Raum ein bloßes Abstractum von erfahrnen „Vorstellungen, und daher nichts weniger als unab„hängig von der Erfahrung ist?“ —

Ich erwiedere: Wenn Vorstellung das Bewußtseyn einer erfahrnen Empfindung ist; so sind freylich Vorstellungen, die von aller Erfahrung unabhängig sind, widersprechende Dinge. Aber ist diese Erklärung von der Vorstellung nicht ganz willkührlich? Denn daß unser Erkenntnißvermögen, nach gewissen ursprünglich in ihm liegenden Gesetzen, aus sich selbst gewisse Vorstellungen schaffen könne, die von aller Empfindung frey, mithin auch von aller Erfahrung ganz unabhängig, und gar zur Möglichkeit der Erfahrung als erforderlich anzusehen sind, das wird man uns doch wohl wenigstens als möglich zugestehen müssen, wenn wir auch nicht oben (§. 9. 10. 11.) daß dem wirklich so sey, durch unumstößliche Gründe dargethan hätten. Daß aber der Raum ein Abstractum von den erfahrnen Vorstellungen der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit der Körper sey; ist ein Vorgeben, dessen Ungrund ich bisher gezeigt habe, indem die Vorstellung vom Raum schon aller Erfahrung von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit der Körper zum Grunde liegen muß, wenn diese beyden Beschaffenheiten derselben wahrnehmbar seyn sollen.

„Der Raum ist dennoch ein Abstractum, nämlich „ein Abstractum der Existenz: denn wir können kein „Ding als existirend denken ohne den Raum. Der un-

„endliche absolute Raum ist also ein an der Existenz Got-
„tes bloß durch den Verstand zu unterscheidendes Ab-
„stractum, und eben so nothwendig und ewig als sie.
„Eigentlich erfüllt also Gott allen möglichen Raum, und
„keines seiner Geschöpfe könnte existiren, wenn kein Raum
„wäre, in welchem Gott existirte, und wenn Gott es
„nicht zugelassen und so eingerichtet hätte, daß seine
„Welt in einerley Raum mit ihm existirte. Sonach ist
„der Raum das wahre complementum possibilitatis,
„das eigentliche Kriterium der Existenz." —

Ich übergehe, daß diese Ableitung der Raumvorstellung das alles wider sich habe, was ich oben in Ansehung der Natur eines Abstractums erinnert habe. Ich will auch nicht gedenken, daß der Raum, wenn er ein Abstractum der Existenz seyn soll, auch außerhalb der Vorstellung ein wirklich existirendes Object haben müsse. Ich erinnere nur dagegen, daß, da die Dinge im Raum bald eine größere, bald eine kleinere Ausdehnung haben, sie auch den Graden der Existenz nach verschieden seyn, mithin die Existenz unendlicher Grade fähig seyn würde. Und das wird man doch wohl nicht behaupten wollen? Wenn ferner die Gottheit den absoluten Raum erfüllt; so wird, abgerechnet, daß man nicht begreift, wie noch andere Wesen neben ihr denselben Raum einnehmen sollen *), man bey einer solchen Behauptung sich eben in

keiner

*) Sagt man nämlich, die Gottheit penetrire die endlichen Wesen; so weiß ich nicht, was man sich dabey vorstellen soll.

keiner großen Entfernung vom Pantheismus erhalten können.

„Der Raum ist nicht durch Abstraction im gewöhnli-„chen Sinne, sondern durch eine besondere Art von Ab-„straction, jedoch aus empirischem Stoffe, von uns selbst „geschaffen. Er ist also weder ganz empirisch, noch „ganz a priori. Es giebt nämlich eine zwiefache Ab-„straction, eine niedere und eine höhere. Die niedere „geschieht, indem wir zwar das, was sich in mehrern „Erscheinungen zugleich findet, zusammen sammlen, „aber ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob dasselbe „auch auf ganz gleiche Weise in dem Mehrern vorhan-„den sey. So entsteht der allgemeine Begriff des Grü-„nen aus Sammlung desjenigen, was man in mehrern „Individuen, den grünen Blättern, der grünen Wiese, „den grünen Kleidern findet, obgleich diese Farbe in „verschiedenen Körpern nicht völlig gleich, sondern in „verschiedenen Graden angetroffen wird. Doch ist es „allemal grün. Allein die höhere Abstraction faßt bloß „das in Eins zusammen, was nicht nur in allen Indivi-„duen, sondern auch in allen auf ganz gleiche Art vor-„handen ist. Und hieher gehört der Begriff vom „Raum.“ —

Ich antworte: diese Unterscheidung der niedern und höhern Abstraction ist einmal bloß ideal. Denn die Begriffe der niedern, so wie der höhern, Abstraction kommen ihren Gegenständen mit ganz einerley Gleichheit zu. Die Farbe, als Modification der Lichtstralen auf der

Oberfläche der Körper, hängt von der Textur dieser Körper ab. Körper also, die einerley Textur haben, müssen also auch die Lichtstralen nach einerley Gesetzen ganz gleichförmig reflectiren, das ist, unter einerley Farbe erscheinen. So haben alle Hyacinthen einerley Blau, alle Rosen einerley Roth u. s. f. So auch die Figur und Ausdehnung. Diese werden, wie jene, durch Einerleyheit der Masse der Körper, oder der Menge ihrer Theile, und deren Verbindung, Zusammensetzung und Lage, wie die Beschaffenheiten der Farbe, Härte u. s. w. unvermeidlich bestimmt, und alle Blumen von einerley Gattung haben einerley Beschränkung des Raums, in welchem sie erscheinen. Zweytens ist dieser Unterschied auch nicht adäquat: er ist nicht wesentlich, sondern bloß gradual. Denn die Begriffe der niedern Abstraction sind von denen der höhern nur durch das Mehrere und Mindere der Gleichheit verschieden, und behalten dabey die gemeinsame Natur aller Abstractums. Endlich aber ist ja die Vorstellung von der Ausdehnung wahrgenommener Körper, das heißt, vom Außer- und Nebeneinander seyn ihrer Theile gar nicht einmal möglich, woferne nicht die Vorstellung vom Raume bereits in uns derselben zum Grunde liegt.

VI. Endlich kann der Raum eben so wenig ein allgemeiner oder discursiver Begriff seyn. Dieser nämlich fasset das Gemeinsame mehrerer Gegenstände, oder das, was mehrern Dingen zugleich zukömmt, in sich. In ihm ist also kein einzelner Gegenstand, sondern mehrere

Objecte,

Objecte, enthalten. Der allgemeine Begriff vom Vogel, zum Beyspiel, hat kein besonderes Individuum zum Gegenstande; er befaßt vielmehr eine Menge von Gattungen und Arten und einzelnen Wesen, welche die Natur eines Vogels unter sich gemein haben. So nicht der Raum. Dieser ist kein Geschlecht, welches Gattungen, Arten und Individuen befaßt; er ist ein einzelnes Ding. Es giebt nur *einen* Raum, und wenn wir von verschiedenen Räumen sprechen, so meynen wir keine Arten von Räumen, sondern wir reden nur von bloßen Theilen eines und desselbigen alleinigen Raums.

Ein allgemeiner Begriff soll, seiner Natur nach, als gemeinsames Merkmal von mehreren Gegenständen gelten: daraus folgt also, daß er in jedem der unter ihm gehörigen Theilbegriffe *ganz* anzutreffen seyn müsse. So ist der allgemeine Begriff der Blume in jeder Art dieser Gattung, und in jedem Einzelnen aller dieser Arten ganz enthalten, und die Viole, die Rose, der Nachtschatten, die Tulipane, die Nelke u. s. w. befassen jedes alle die gemeinsamen Merkmale, deren Inbegriff die Notion der Blume ausmacht. Allein in Ansehung des Raums ist es gerade der umgekehrte Fall. Weit gefehlt, daß wir uns mehrere Räume als so viele verschiedene für sich bestehende Ganze denken, so können wir uns vielmehr nur einen einigen Raum vorstellen, in welchem alle äußere Gegenstände wahrgenommen werden. Und diesen einigen Raum denken wir uns als unendliche

Grösse, deren Theile insgesammt zugleich mit dem Ganzen gegeben sind.

Die unter eine Gattung, vermöge ihrer gemeinsamen Merkmale, gehörigen Arten und Individuen sind durch gewisse hinzutretende specifike und individuelle Bestimmungen von einander unterschieden; der Begriff der Gattung oder Art kommt aber allen in ihm befaßten Individuen mit völliger Gleichheit zu. So nicht die Dinge im Raum. Diese sind selbst dem Raume nach, das ist, durch ihre Ausdehnung, Figur, Ordnung, Distanz, Lage u. s. w. von einander unterschieden. Die allgemeine Vorstellung vom Raum kommt ihnen also nicht mit einer und derselben Gleichheit zu. Folglich kann der Raum auch kein allgemeiner Begriff seyn.

VII. Aus dem allen erhellet schon zur Gnüge, daß der Raum keines Weges empirischen Ursprungs seyn, und als der Ertrag der Wahrnehmung und Erfahrung betrachtet werden könne. Noch mehr aber werden wir durch die strenge Allgemeinheit und die unbegränzte Nothwendigkeit, mit der sich uns die Vorstellung vom Raum unwiderstehlich aufdringt, davon versichert. Wir sind mit aller Anstrengung nicht vermögend uns vorzustellen, daß gar kein Raum sey, ob wir gleich alle Gegenstände im Raum in Gedanken aus demselben vertilgen können. Wenn ich einen Baum sehe, so werde ich, so lange ich ihn anschaue, durch den Eindruck von seiner Farbe, Härte, Porosität u. s. w. mit eben der Unvermeidlichkeit zu einer Vorstellung von diesen Beschaffenhei-

senheiten bestimmt, als ich durch den Eindruck von seiner Größe, Figur und Ausdehnung zu Vorstellungen von diesen Erscheinungen bestimmt werde. Dem ungeachtet kann ich diesen Baum mit allen seinen sinnlichen Eigenschaften der Farbe, der Härte, der Porosität u. s. w. ganz in den Gedanken aufheben. Nicht so seine Ausdehnung, oder den Raum, den er vorher erfüllte, und in welchem ich ihn wahrnahm. Dieser bleibt mir immer noch übrig, dringt sich mir immerfort mit unvermeidlicher Nothwendigkeit auf, und ich kann ihn auf keine Weise aus meiner Vorstellung verbannen.

Man sucht zwar diese Unvertilgbarkeit der Vorstellung vom Raum auf die Rechnung der Einschränkung unsrer Natur zu schreiben, „welche veranlasse, daß man „manches nicht wieder aus der Vorstellung wegbringen „könne, obgleich es ursprünglich nicht darinnen gewe„sen, sondern von außen her, durch Empfindungen, oder „auf andere Weise, hineingebracht worden sey; so wie „wir uns etwa bey unserm Denken der Worte nicht „enthalten können, die uns doch von außen beygebracht „worden.“ — Allein wenn wir bey unsern Begriffen uns der Worte, durch welche wir jene zu bezeichnen pflegen, nicht enthalten können, so ist das lediglich die Folge der Gewohnheit, welche verursacht, daß wir nach den Gesetzen der Ideenverbindung bey dem Bezeichneten uns des Zeichens auch allemal erinnern, und daher das eine ohne das andere schwerlich denken können. Die Worte selbst aber sind ja bloß willkührliche Zeichen un-

ser Begriffe, und sind um deswillen zum Denken gar nicht wesentlich nothwendig, wie alle Taubstumme beweisen, die allerdings insgesammt, und sehr richtig, denken, ohne sich dabey des Vehiculums der Worte bedienen zu können. Und wie oft trägt sichs nicht zu, daß wir bey Meditationen auf Begriffe gebracht werden, zu welchen wir erst Wörter suchen, und, wenn in der Sprache keine vorhanden sind, selbst erfinden müssen? Gleichwohl dachten wir diese Begriffe sehr bestimmt und deutlich, ehe wir sie noch durch Worte bezeichnen konnten. Ganz anders ist es mit der Vorstellung des Raums beschaffen: da ist der Grund von ihrer Unvertilgbarkeit gar nicht in den Associationsgesetzen zu suchen. Denn wenn es Gesetz der Association, und mithin Frucht der Erfahrung, ist, daß wir die Körper so wenig ohne Raum, als ohne ihre sinnlichen Beschaffenheiten uns vorzustellen vermögen: woher kömmt es denn, daß jene Vorstellungen der sinnlichen Beschaffenheiten, der Farbe, Undurchdringlichkeit, Porosität u. s. f. so bald wir sie isolirt denken wollen, uns gänzlich verschwinden? Sind wir wohl im Stande, uns die grüne Farbe vorzustellen, ohne zugleich einen Körper, woran sie erscheinet, hinzu zu denken? Können wir uns dagegen nicht immer noch den Raum vorstellen, wenn wir die Gegenstände aus demselben in Gedanken völlig hinweg genommen haben? Haftete nun die Vorstellung des Raums auf eben die Weise an den Gegenständen, die wir in ihm wahrnehmen, wie ihre sinnliche Beschaffenheiten, oder wie Worte und Begriffe zusammenhän-

menhängen; so müßte der Raum gänzlich in meiner Vorstellung verschwinden, so bald ich die Dinge, die ihn füllen, hinweg nehme. Allein dies erfolgt nicht. Der Raum ist also eine nothwendige und unveränderliche Vorstellung, eine Sache, deren Nichtseyn oder Andersseyn schlechterdings nicht gedenkbar, und die um deswillen auch nicht das Product der Erfahrung ist (§. 9).

Ja, wendet man ein, der Raum kann sehr wohl eine nothwendige und dabey dennoch empirische Vorstellung, wie die des Körpers, seyn. „Aus dem empfundenen Widerstande bekomme ich den Begriff von einem „Solidum (Körper). Aus der Abwesenheit des Widerstandes, wiefern solche dem Gesicht und Gefühl wahrnehmbar wird, bildet sich die Idee von dem Expansum (Raum). Ich drücke meine Hand gegen eine „Wand oder einen Stein, und merke Widerstand: hier „ist Körper. Ich strecke meinen Arm in die freye Luft; „sehe und fühle nichts, das mich hält oder hindert: „hier ist Raum. Man denke sich einen Menschen von „allen Seiten so dicht von Körpern eingeschlossen, daß „er sich durchaus nach keiner Richtung einige Bewegung „geben könnte, weil alles ihn aufhält, dringet und hindert: würde nicht die Vorstellung vom Raum sich hier „verlieren? Setze man ihn im Gegentheil ganz frey auf „eine öde Insel. Er sieht zwar Himmel und Land. „Aber nicht das eigentlich ist es, was zuerst die Idee vom „Raum hergiebt, sondern das leere Weite (Expansum), „das er um sich her erblicket. Und so bald ein neuge-

„bohr-

„bohrnes Kind die Augen eröffnet, strömet diese verwor-
„rene Vorstellung durch den äußern Sinn der Seele
„zu.“ —

Herr Schulz hat gezeigt 17), daß diese Genesis der Vorstellung vom Raum nicht nur den fehlerhaftesten Cirkel enthalte, den man sich nur denken kann, indem sie die Vorstellung vom Raum, deren Ursprung und Möglichkeit sie erst zeigen will, schon voraus setze, sondern daß sie auch auf eine offenbare Inconsequenz hinaus laufe. Sie enthält erstlich den fehlerhaftesten Cirkel. Denn wenn die Vorstellung des Raums aus der Wahrnehmung entstehen soll, daß ich meinen Arm ungehindert fortbewegen, das ist, aus einem Orte, oder Theile des Raums, in einen andern fortrücken kann; so ist das ja eben so viel gesagt, als: die Vorstellung vom Raum entstehet aus der Vorstellung von der Veränderung des Raums. Sie ist ferner zweytens gar nicht mit den Folgen vereinbar, die aus derselben natürlich hervor fließen. Wenn nämlich der Ursprung der Vorstellung vom Raum in der wahrgenommenen Abwesenheit des Widerstandes, oder darinn, daß ich nichts sehe oder fühle, was meinen Arm aufhält und dringt, gegründet seyn soll; so ist er in Nichts gegründet, und der Raum und Nichts würden einerley Vorstellung seyn. Dann aber würden wir dem Scharfsinne der ersten Geometer Glück wünschen müssen, die diesem Nichts nicht nur bestimmt drey

andere

17) In seiner Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft, S. 92. u. f.

andere Nichtse, Flächen, Linien und Puncte, als Gränzen anzuweisen, sondern ihm auch so wichtige Qualitäten, als Ausdehnung und Stetigkeit beyzulegen, ja ihm überhaupt so unzählig viele wichtige Gestalten zu geben wußten, und zwar alles dieses mit solcher Evidenz, daß dieses Nichts das Object einer der erhabensten und nützlichsten Wissenschaften wurde, und von allen ihm zugeschriebenen Prädicaten kein Mensch auch nur ein einziges bezweifeln kann. Aber man hat bey dieser Genesis des Raums die Vorstellung des Raums selbst mit der Vorstellung seiner Leere verwechselt: Allein leer und voll sind bloße Prädicate des Raums, die daher den Raum als ihr Subject schon voraussetzen. Die Vorstellung des Raums kann also sogar nicht, weder aus dem Nichtgefühl des Widerstandes, noch aus dem Gefühl desselben ihren Ursprung nehmen, daß sie vielmehr beyden schon zum Grunde liegen muß. Denn die Empfindung des Widerstandes setzt schon wenigstens Tendenz zur Bewegung, und diese wiederum die Vorstellung des um mich her, das heißt, des Raums, der außer mir ist, voraus; und das Gefühl des Widerstandes lehrt mich blos, daß der Raum voll, und das Nichtgefühl desselben, daß er leer sey.

§. 43.

Der Raum ist eine, und zwar ursprünglich erworbene, das ist, reine, Anschauung.

Wenn nun, wie aus dem bisher Gesagten klar ist, die Vorstellung vom Raum auf keine Weise, als uns mit

den Gegenständen gegeben, aus der Erfahrung erlangt werden kann; so wird folgen, daß er zu denjenigen Erkenntnissen zu zählen sey, die wir, nach der von der Natur getroffenen Veranstaltung (§. 3. 7. 11. 38.) uns ursprünglich aus uns selbst erzeugen. Dies wird noch mehr durch folgende Gründe einleuchtend werden.

I. Es giebt nämlich nur einen nach allen möglichen Richtungen ohne Ende ausgedehnten Raum, und wenn wir in der mehrerern Zahl, wenn wir von Räumen reden; so verstehen wir dadurch nur Theile eines und desselbigen alleinigen Raums. Diese Theile selbst aber denken wir nicht als succeßive, nach und nach sich allmählich erzeugende, sondern alle insgesammt als zugleich vorhandene Dinge, und zwar mit solcher Nothwendigkeit, daß wir keinen einzigen derselben als nicht existirend denken können. Auch stellen wir uns alle diese Theile als stetig zusammenhangend vor, so daß das Aufhören des einen Theils zugleich der Anfang eines andern ist, das heißt, daß jede Gränze eines gewissen Raums zugleich die Gränze des nächst anliegenden mit ihm zugleich vorhandenen Raums sey. Man begreift daher, daß die Vorstellung eines begränzten Raums allererst durch die Vorstellung des ganzen Raums möglich werde: und daraus folgt unwidertreiblich, daß die Ableitung der letztern aus der erstern schlechterdings unmöglich ist.

Ist nun der Raum wesentlich einig, so kann er daher kein allgemeiner Begriff seyn, wie ich bereits aus

andern

andern Gründen gezeigt habe; sondern er ist die Vorstellung von einem einzelnen Dinge, von einem Individuum. Vorstellungen von einzelnen Dingen aber sind unmittelbare Vorstellungen, das ist, solche, die sich zunächst auf einen Gegenstand beziehen (§. 39). Und unmittelbare Vorstellungen sind Anschauungen (§. 13). Folglich ist der Raum eine Anschauung.

„Allein der Raum soll Anschauung seyn? Wie ist „das möglich? Wie mag doch Sinnlichkeit weiter rei„chen als der Verstand? Ist der Verstand beschränkt, so „ist es die Sinnlichkeit noch mehr. Ich soll den uner„meßlichen Raum unter keinem Begriffe mir denken „können; aber ich soll ihn im Gemüthe rein, unmittel„bar und a priori schauen. Wie läßt sich dieses be„haupten?“ — Ich antworte: Wenn Anschauung eine Vorstellung ist, die sich nicht vermittelst einer andern Vorstellung, sondern zunächst und unmittelbar, auf einen Gegenstand bezieht, und also was einzelnes repräsentirt; so ist der Raum, als eine unendliche gegebene Größe, gewiß kein Verstandesbegriff: denn dieser enthält die gemeinsamen Merkmale mehrerer Gegenstände. Als unendliche gegebene Größe ist er ein völlig bestimmtes einiges Ding, ein Individuum, in welchem die Vorstellung des mehrern, das ist, der Partialräume, bloß dadurch möglich wird, daß wir erst dasselbe begränzen, und so ist er eine Anschauung.

Eine unmittelbare Vorstellung, die sich durch Empfindung auf einen Gegenstand bezieht, heißt empirische

Anschau-

Anschauung (§. 39.), und das Bewußtseyn derselben wird Wahrnehmung genannt. Bezieht sich nun eine unmittelbare Vorstellung nicht vermittelst der Empfindung auf den Gegenstand, so ist sie reine Anschauung. Nun enthält die Vorstellung vom Raum gar nichts von Empfindung: denn der Raum ist ja nicht Etwas, das wir sehen oder fühlen können. Folglich ist der Raum eine reine Anschauung.

Wenn nun aber alle unsere Empfindungen, und mithin auch alle unsere empirische Anschauungen, der Natur nach, eingeschränkt sind; müssen denn deshalb auch diejenigen unmittelbaren Vorstellungen ebenfalls eingeschränkt seyn, die von aller eingeschränkter Empfindung ganz unabhängig sind, und dadurch eben die Wahrnehmung eingeschränkter Gegenstände erst möglich machen?

Verlangt man aber zu begreifen, das ist, durch Schlüsse aus Begriffen zu erkennen, wie reine Anschauung eines unbegränzten Raums möglich sey; so verlangt man etwas Widersinniges, das heißt, man will von einer unmittelbaren Vorstellung eine mittelbare Vorstellung haben, und Herr Schulz hat dagegen sehr treffend bemerkt 18), daß das eben so viel sey, als: einen Begrif sehen oder fühlen wollen.

Einer unserer tiefsten und scharfsinnigsten Denker wendet gegen die Unendlichkeit des Raums ein: „die

„ersten

18) S. dessen Prüfung der Kant. Crit. der r. V. S. 107.

„ersten geometrischen Begriffe stellen begränzten Raum
„dar. Wie nahe beysammen, wie weit von einander
„die Gränzen seyn sollen, läßt die allgemeine Darstellung
„unentschieden. Ist also ein Körper durch Ebenen be-
„gränzt, so kann man diese Ebenen, so weit man will,
„aus einander rücken, Ebenen nach allen Seiten erwei-
„tern, gerade Linien, so weit man will, verlängern.
„Das ist das Unendliche, das die alte Geometrie kennt.
„Soll von einem gegebenen Punkte auf eine gerade Li-
„nie, deren Lage gegeben ist, ein Perpendikel gefällt wer-
„den, so muß die Linie lang genug seyn, daß das Per-
„pendikel sie trifft, und daß sie selbst noch über die Stel-
„le, wo das Perpendikel sie trifft, hinaus geht. Das
„heißt beym Euklid 1. B. 12. Satz: εὐθεῖα ἄπειρος,
„lateinisch: recta infinita; deutsch werde ich nicht sa-
„gen: unendliche gerade Linie, sondern unbegränzte,
„oder noch besser von unbestimmter Länge. — Wenn
„ein Vater seinem Sohne einen offenen Wechsel auf die
„Reise gäbe, so hieße das doch wohl: der Sohn kann
„darauf so viel Geld nehmen als er braucht, nicht: er
„kann darauf unendlich viel Geld nehmen — Der
„Raum, den die alte Geometrie braucht, ist Raum, des-
„sen Schranken, so weit man nöthig findet, auseinan-
„der können gesetzt werden: die Ebene eines Qua-
„dranten bis an den Sirius erweitert, wenn man
„die Höhe des Sirius nimmt, die Axe von Herschels
„Teleskope, bis an den Stern erstreckt, den Herschel
„kaum durch das Teleskop wahrnimmt — Von einem

„Raume ohne Schranken hat mein Verstand auch kei-
„nen unbildlichen Begriff." —

Ich habe bereits ausführlich gezeigt, daß der Raum keinesweges ein abstracter Begriff seyn könne, sondern daß jeder begränzter Raum in dem einigen unbegränzten, das ist, unendlichen, Raume, so wie der Theil in seinem Ganzen enthalten, gegeben sey, und um einen begränzten Raum zu denken muß vorgängig die Vorstellung vom ganzen unbegränzten Raume, der Natur nach, zum Grunde liegen. So kann ich auch ferner die Schranken eines begränzten Raums nicht anders als nur im Raume, oder im dem unbegränzten Ganzen, erweitern. Um eine Linie nach Belieben zu verlängern, um eine Ebene weiter auszudehnen, muß ich immer schon Raum haben, in welchem und wohin die Verlängerung der Linie, die Erweiterung einer Fläche sich erstrecken, und wo ich entweder beyden Schranken setzen, oder sie noch weiter fortlaufen lassen kann. Es ist also augenscheinlich, daß die Vorstellung des unbegränzten, oder welches dem völlig gleich gilt, unendlichen Raums, als des absoluten Ganzen, allen und jeden begränzten und relativen Räumen, als dessen Theilen, zum Grunde liegen müsse, und daß man von diesen ohne jenen nicht einmal eine Vorstellung würde haben können.

Daß wir uns aber von einem Raume ohne Schranken keinen Begriff machen, das will sagen, daß wir ihn nicht positiv denken können, davon ist der Grund in den Schranken unsers Erkenntnißvermögens zu suchen. Wir

können

können Manches nicht positiv denken, welches dennoch wirklich ist, und sich durch Zahlen ausdrücken läßt. Auch ist die Vorstellung vom Raum zwar eine sinnliche, aber gar nicht bildliche Vorstellung: denn der Raum, in welchem allererst Bilder möglich sind, kann selbst nicht Bild seyn; weil dieses stets einen Begriff voraus setzt, davon es die Darstellung ist. Also ist unsre Vorstellung vom Raum stets unbildlich, aber deshalb noch gar nicht intellectuel, sondern sinnlich: denn sie ist unmittelbare Vorstellung, das heißt, eine Vorstellung, die sich nicht vermittelst eines Begriffs, sondern zunächst auf einen Gegenstand, also auf etwas Einzelnes bezieht. Nur sind wir nicht vermögend, von dem absoluten gränzenlosen Raume uns eine positive Vorstellung zu machen.

Ich begreife daher nicht, wie man sagen kann, „daß, „wenn es einen Begriff vom unendlichen Raum gebe, „sich Bilder des Raums zu diesem Begriffe nicht wie „Theile zum Ganzen, sondern nur wie niedrige Begriffe „zu einem höhern, verhalten können.“ Denn ich habe schon oben bemerkt, daß bey der Untersuchung über den Raum gar nicht von dem Begriffe des Raums, sondern von dessen Gegenstande, vom Raume selber, lediglich die Rede sey. Der Begriff vom Raume befaßt allerdings niedere Begriffe, nämlich den des reinen und den des empirischen, oder, wenn man lieber will, des unbildlichen und bildlichen Raums. Der Raum selber aber ist ja nicht ein außer dem Verstande wirklich existirendes Wesen: er ist eine unmittelbare sinnliche Vorstel-

lung, und, als solche, die Vorstellung eines einzelnen Dinges, welches daher wohl seine Theile haben, aber, da er nicht allgemeine Vorstellung ist, durchaus nicht Arten, und mithin keine niederen Begriffe, in sich schliessen kann.

Die Instanz übrigens, welche der große Mann gegen den unendlichen Raum von einem offenen Wechsel herzunehmen beliebt, trifft, meinem Bedünken nach, im Grunde die Sache gar nicht, die sie treffen soll, und es wird in derselben das schon als ausgemacht angenommen, was eben noch streitig ist, nämlich daß unbestimmte Größe und absolut unbegränzte, das ist, unendliche Größe ganz ein und dasselbe sey. Ein offener Wechsel kann ja nie auf eine absolut unbegränzte Geldsumme, die an sich schlechterdings unmöglich ist, sondern nur auf eine relativ unbeschränkte, das ist, unbestimmte, aber allemal begränzte und endliche, nur nach Erfordern des Bedürfnisses abzumessende Geldsumme gestellt, mithin auch keiner so gewaltsamen Auslegung ausgesetzt seyn.

II. Daß der Raum eine reine Anschauung a priori sey, erhellet ferner aus der Stetigkeit und unendlichen Theilbarkeit des Raums. Unter der Stetigkeit verstehen wir diejenige Eigenschaft einer Größe, nach welcher keiner ihrer Theile der kleinest mögliche, das ist, ganz einfach ist. Der Raum ist stetig: alle Theile desselben hängen dergestalt zusammen, daß das Ende des einen Theils zugleich auch der Anfang eines andern ist; alle laufen ununterbrochen fort, so daß zwischen ihnen kein Abstand,

keine

keine Lücke ist. Diese Theile des Raums lassen sich nicht von einander absondern, sie lassen sich bloß durch ihre gemeinschaftliche Gränze unterscheiden. Dieß gilt vom geometrischen Raume, wie vom körperlichen. Demnach ist die Theilung der Linien allein durch Punkte, die der Flächen allein durch Linien, und die der körperlichen Räume allein durch Flächen möglich. Punkte, Linien und Flächen sind also nur Gränzen oder Stellen ihrer Einschränkung. Nun aber ist die Gränze eines Dinges kein Theil desselben: mithin ist der Punkt kein Theil der Linie, die Linie kein Theil der Fläche, und die Fläche kein Theil des Körpers. Folglich ist jeder Theil der Linie selbst eine Linie, jeder Theil der Fläche selbst eine Fläche, und jeder Theil des Körpers selbst ein Körper. Also ist jeder Theil einer Linie, einer Fläche und eines Körpers wieder theilbar. Dasjenige aber, dessen Theile insgesammt alle wieder theilbar sind, nennt man ins Unendliche theilbar. Demnach sind alle geometrische Linien, Flächen und Körper ins Unendliche theilbar.

Nun können Stetigkeit und Theilbarkeit ins Unendliche nicht Gegenstände der Wahrnehmung seyn, von welchen uns empirische Anschauung benachrichtigte. Da wir aber keine einzige Ausdehnung des Raums uns schlechterdings anders nicht als stetig und ins Unendliche theilbar vorzustellen vermögend sind; und da ferner diese Begriffe von Stetigkeit und von Theilbarkeit ins Unendliche, bey aller ihrer Unbegreiflichkeit, sich dennoch als schlechterdings nothwendige Eigenschaften uns auf-

 dringen:

bringen: so können sie keine Ausgeburt des Verstandes, kein Götze der Einbildung seyn. Sie müssen daher eine unmittelbare Vorstellung, die wir ursprünglich nach den in uns liegenden nothwendigen Gesetzen von uns selbst erwerben, das ist, reine Anschauung a priori seyn.

III. Endlich bietet uns die Geometrie einen neuen Beweis dafür dar, daß der Raum eine reine Anschauung sey. Diese Wissenschaft beschäftiget sich lediglich mit dem Raume, dessen Eigenschaften sie synthetisch, und doch dabey a priori, bestimmt.

1. Alle geometrische Körper sind nur begränzte Theile des ganzen unendlichen Raums, und alle Flächen, Linien und Punkte nur Gränzen derselben, und alle diese Theile denken wir zugleich im Raum. Demnach geht ihrer Vorstellung schon die Vorstellung des ganzen einigen unendlichen Raums vorher. Sonach ist die Vorstellung des Raums mit allen seinen Körpern, Flächen, Linien kein Product eines Lehrbegriffs, sondern eine unmittelbare Vorstellung, die, so wie die Vorstellung der Farbe, dem Begriffe schon vorher gehen, und dem Verstande erst den Stoff zur Bildung des Begriffs geben muß. Mithin ist die Vorstellung des Raums eine sinnliche Vorstellung, eine Anschauung.

2. So ist auch der ganze unendliche Raum mit allen seinen Theilen und Schranken, sowohl in Ansehung ihrer Quantität und Qualität, als auch ihres Orts und ihrer Lage völlig bestimmt. Alles ist hier dem Verstande als etwas Einzelnes, Individuelles gegeben, so daß

auch

auch die zügelloseste Phantasie sich den Raum mit allen seinen Theilen nicht anders denken, ihm nicht andere Bestimmungen andichten kann: alles ist hier ganz unabänderlich, gerade so, wie bey den Empfindungen, die wir durch unsere Sinne erhalten. Seine Eigenschaften sind alle unveränderlich. Sind wir wohl vermögend, einen Raum zu denken, der mehr oder weniger als drey Dimensionen, der andere Gränzen und Flächen, Linien und Punkte hätte, und dessen Ausdehnung nicht stetig wäre? Eben so ist auch die Größe des Raums, ungeachtet seiner Unendlichkeit, etwas Gegebenes und völlig Bestimmtes, wie die Geometrie des Unendlichen lehret, und welches Herr Schulze so schön gezeigt hat 19). Dasselbige gilt auch in Ansehung des Orts und der Lage eines jeden seiner Theile und Gränzen; alles ist da in ihm völlig bestimmt und gegeben. Jeder besondere Theil des Raums, jede Fläche, jede Linie, jeder Punkt in ihm hat seinen besondern unabänderlichen Ort im Raum. Wenn ein physischer Körper seinen Ort im Raum verändert, und aus einem Theile des Raums in den andern übergeht, so behält der Raum selbst, den der Körper vorher einnahm seinen Ort beständig immerfort, und bleibt an sich ganz unbeweglich. Der Verstand kann in dem allen nicht das mindeste abändern, sondern er muß ihn als ein concre-

19) S. dessen Theorie des Unendlichen 1ster Theil, in der Meßkunst des Unendlichgroßen, 1. 2. u. 3. Abschnitt. S. 212. u. ff.

concretes einzelnes Ding gerade so denken, wie er ihm gegeben ist. Das alles beweiset unwidersprechlich, daß die Vorstellung, die wir vom Raume haben, kein Begrif, sondern eine Anschauung sey.

3. Alle Sätze in der Geometrie sind synthetisch, das heißt solche, in welchen das Prädicat außer dem Begriffe des Subjects liegt. Dieses aber würde schlechterdings unmöglich seyn, wenn die Vorstellung des Raums ein allgemeiner Begriff wäre: denn aus einem bloßen Begriffe lassen sich Sätze, die über den Begriff hinaus reichen, auf keine Weise heraus bringen, weil sie gar nicht in jenem gedacht werden. Sie können also auf keine Weise aus der Erfahrung weder unmittelbar geschöpft, noch mittelbar durch Schlüsse gefolgert werden. Man nehme, zum Beyspiel, die Sätze: daß jede Ausdehnung des Raums eine stetige Grösse sey — daß jede gerade Linie, die man durch zween beliebige Punkte zieht, ganz in die Fläche falle — daß von einem Punkt zum andern allemal eine gerade Linie möglich sey — daß man jede gegebene Linie ohne Ende verlängern könne —; so ist ja offenbar, daß sich in diesen Sätzen das Prädicat gar nicht aus dem Begriffe des Subjects entwickeln läßt, sondern lediglich unmittelbar durch Anschauung gegeben wird. Ferner der Satz: daß der Raum nicht mehr als drey Dimensionen habe, ist auf den Satz gegründet: daß sich in einem Punkte nicht mehr als drey Linien rechtwinklicht schneiden können. Allein dieser Satz läßt sich

gar

gar nicht aus Begriffen erweisen, sondern er beruht unmittelbar auf Anschauung.

4. Alle geometrische Sätze sind endlich apodiktisch, das ist, sie führen absolute Nothwendigkeit mit sich. In allen diesen Sätzen kommt das Prädicat seinem Subject auf eine so nothwendige Art zu, daß sich das Subject schlechterdings nicht mehr denken läßt, so bald ich ihm sein Prädicat abspreche: zum Beyspiel, daß zwischen zween Punkten nur eine gerade Linie möglich sey. Mithin sind die Sätze in der Geometrie insgesammt a priori. Da sie nun, wie bereits gezeigt worden, nicht analytische, sondern synthetische Sätze sind, folglich das Prädicat in ihnen nicht bereits im Begriffe des Subjects liegt, sondern erst durch Anschauung als zu diesem gehörig, gegeben wird, empirische Anschauung, aber, oder Wahrnehmung, keine absolute Nothwendigkeit lehren kann (§. 9.); so muß die Anschauung, auf welcher die Geometrie beruht, keine empirische, sondern reine Anschauung seyn.

Es ist also unwidersprechlich gewiß, daß die Vorstellung vom Raum und allen seinen Theilen Anschauung ist, und der Geometer hat es gar nicht mit Begriffen, sondern mit lauter Anschauungen zu thun. Wer nun demohngeachtet der Meynung bleibt, daß die Geometrie alles aus bloßen Begriffen entwickle und beweise, der mag uns dann denjenigen Begriff angeben, durch welchen sich ein Punkt in der Peripherie des Cirkels von dem andern, und also auch ein Halbmesser vom andern, unterscheiden lasse.

„Allein die geometrischen Sätze sind ja doch nur hy„pothetisch, und der Mathematiker bedient sich immer „einer Voraussetzung. Gesetzt, sagt er, zum Beyspiel, „wir zögen eine Linie um zwey Punkte, so daß die Sum„me des Abstandes von beyden sich allenthalben gleich „bliebe: wie würde dieselbe beschaffen seyn? was wür„de aus dieser Bedingung folgen? Und dann entwickelt „er, entweder directe nach dem Satze der Einstimmung, „oder indirecte vermittelst des Widerspruchs vom Ge„gentheile, die Eigenschaften des Gesuchten.“ —

Angenommen, daß die Sätze der Geometrie bloß hypothetisch wären, angenommen, daß der Geometer sich durchgehends einer Voraussetzung bediente: so ist doch die Verknüpfung der Thesis mit der Hypothesis (und von dieser allein kann hier die Rede seyn) absolut nothwendig. Allein die geometrischen Sätze sind sogar nicht hypothetisch, daß sie vielmehr insgesammt kategorische Sätze sind. Und wenn ja zuweilen der Geometer seinen Satz in bedingter Form vorträgt, so zeigt er zugleich durch Postulate und Probleme, daß es dergleichen Dinge, die er in seiner Hypothesis wahrnimmt, schlechterdings geben muß, oder er erklärt gar die Art und Weise, wie es dergleichen giebt. So ist, zum Beyspiel, der Satz: wenn ein Triangel gleichseitig ist, so ist er auch gleichwinklicht, in der That ein hypothetischer Satz. Allein der Geometer zeigt zugleich, daß es auf jeder geraden Linie schlechterdings einen gleichseitigen Triangel giebt, und er zeigt zugleich, wie man sich davon apo-

diktisch

diktisch versichern könne. Und so löst sich dann dieser hypothetische Satz in zween kategorische nothwendige Sätze auf, nämlich in den Satz: es giebt schlechterdings gleichseitige Triangel — und in den: jeder von ihnen ist rechtwinklicht 21).

§. 44.

Folgerungen.

Aus der bisher vorgetragenen Theorie vom Raum ergeben sich denn noch einige wichtige Folgerungen.

Erste Folgerung:

Der Raum ist keine Negation, kein Nichts. Denn wenn der Raum die unmittelbare Vorstellung von dem Wo ist, worinn Etwas existiren kann, und welches wir vorher nothwendig denken müssen, ehe wir uns Dinge als existirend vorzustellen vermögen; so ist er ja als Vorstellung etwas Positives und Absolutes, nämlich die subjective Bedingung unsrer Sinnlichkeit, unter welcher uns lediglich Erscheinungen gegeben werden können.

„Aber der absolute Raum," sagt man, „dessen Vorstellung schon in uns seyn soll, wenn wir partiale oder „beschränkte Räume denken wollen, ist ja weiter nichts, „als

21) Ich übergehe hier alle die Einwürfe, die sich auf bloßem Misverstand gründen. Weitläuftig habe ich sie an einem andern Orte widerlegt, nämlich in meinem Versuche über die ersten Gründe der Sinnenlehre. S. 21—55. 77—83.

„als das, was wir von der uns umgebenden Leere abge-
„sondert haben. Diesen Raum stellen wir uns als ins
„Unendliche fortlaufend vor, weil wir keine Körper ge-
„wahr werden, welche seine eingebildete Ausdehnung be-
„schränken; wir denken uns durch eine sonderbare Illu-
„sion diese Leere als ausgedehnt, da doch eine Leere un-
„möglich eine Ausdehnung haben kann, weil bey kleinen
„Räumen diese Ausdehnung von den diese vermeyntliche
„Leere umgebenden Körpern herrührt." —

Ich antworte: Wenn Ausdehnung überhaupt so viel ist als Vorstellung eines Gegenstandes vermittelst seiner gleichzeitigen stetigen Theile; so muß ja jede Größe, die durch Verknüpfung der Theile gedacht wird, extensiv seyn; folglich auch der absolute, leere Raum, als das Ganze, davon der relative, erfüllte, der sich ohne jenen nicht einmal denken läßt, ein Theil ist. Ueberdies habe ich bereits oben gegen das Ende des §. 42. gezeigt, daß Leere und Vollheit bloße Prädicate des Raumes sind, die beyderseits die Vorstellung des Raums schon voraus setzen.

Zweyte Folgerung.

Der Raum ist keine, ursprünglich vom Gefühl herrührende, Gesichtsvorstellung einer stetigen Ausdehnung, die theils den Sinnen, theils der Phantasie übrig bliebe, wenn die Körper hinweg gedacht werden, und welche aus der undeutlichen Vernehmung einer feinen Materie entstünde, in welcher sich weder Theile, noch

Figur,

Figur, Größe oder Farbe unterscheiden lassen; mithin kein, vom Schein der Sinne abhängiger, Schein der Phantasie — Denn wäre der Raum ursprünglich eine Gesichtsvorstellung einer stetigen Ausdehnung; so müßte die Vorstellung des Raums allererst durch den Begriff der Ausdehnung möglich seyn. Allein hier ist der Fall gerade umgekehrt. Wir würden die Ausdehnung nicht denken können, ohne die vorgängige Vorstellung des Raums. Was heißt denn ausgedehnt seyn anders, als Theile außereinander haben, das heißt, solche Theile, die in verschiedenen Orten des Raums sind? Mithin ist es schlechterdings unmöglich, daß die Vorstellung des Raums aus der undeutlichen Vernehmung einer feinen ausgedehnten Materie entstehen könne, und folglich ist auch das Leere nicht die Vorstellung einer feinen nicht unterscheidbaren Materie, weil das Leere, so wie das Bild einer düstern nicht unterscheidbaren Ausdehnung, unter welchem die Phantasie uns das Leere vormalen soll, bereits die reine Vorstellung des Raums voraus setzt. Da nun ferner das Leere, so wie das Volle, nicht der Raum selbst, sondern nur Prädicate des Raums sind, welche blos seine Beziehung auf die äußern Gegenstände ausdrücken, wie schon oben erinnert worden; so sind beyde nicht Anschauungen, das heißt, unmittelbare Vorstellungen, sondern schon Begriffe. Und so ist auch die düstere Ausdehnung, die uns die Phantasie als einen wirklichen Gegenstand darstellt, nur ein empirisches Bild von ihr, nicht die reine Vorstellung

vom

vom Raum selber. Daher ist denn auch die Unvertilgbarkeit der Raumvorstellung gar nicht in der Phantasie, sondern in der Form unsrer Sinnlichkeit selbst gegründet. Man sehe übrigens mit mehrerm Herrn Schulzens Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 1. Theil S. 178. u. ff.

Dritte Folgerung.

Die Blindgebohrnen haben eben sowohl die Vorstellung vom Raum, die wir haben. Denn da der Blindgebohrne einerley Sinnlichkeit mit andern Menschen gemein hat; so müssen ihm auch dieselbigen Formen der Sinnlichkeit ursprünglich beywohnen. Weil er aber die Gegenstände des Gesichts nur durch das bloße einseitige Gefühl, ohne vom Auge unterstützt zu werden, kennen lernet; so kann es nicht fehlen, daß seine Vorstellungen von partialen, empirischen Räumen von denen der Sehenden ganz verschieden seyn müssen. Man darf daher nicht, mit Molyneux, die Frage aufwerfen: ob ein Blinder, der Kugel und Würfel durchs Gefühl gekannt hatte, sie auch durchs Ansehen kennen würde, wenn er plötzlich das Gesicht bekäme? noch sich auf das Beyspiel jenes Blinden berufen, dem Cheselden zum Gesicht verhalf, und welcher Hund und Katze, mit denen er sonst oft gespielt hatte, nicht durchs Ansehen zu unterscheiden vermogte, bis er sie mehrmals zugleich besehen und betastet hatte. Denn da das Gesicht und das Gefühl von denselbigen Gegenständen nicht auf einerley Art afficirt

werden;

werden; so muß daher die empirische Raumvorstellung von körperlichen Räumen in Personen, bey welchen sie durch das einseitige Gefühl bestimmt wird, ganz anders ausfallen, als bey Leuten, die Gesicht und Gefühl verbinden. Daß aber der Blindgebohrne allerdings eine Vorstellung vom Raum, so fern er reine Anschauung ist, habe, ist daraus klar, weil er sonst von der örtlichen Entfernung und Lage der betasteten Körper, so wie von der Bewegung seines Körpers und anderer Dinge keine Vorstellung haben würde, besonders da Bewegung ohne Vorstellung des Raums ein offenbarer Widerspruch ist. Auch ist die ursprüngliche Raumvorstellung in dem Blindgebohrnen ganz dieselbe, als die bey dem Sehenden. Denn der Blindgebohrne ist, so wie der Sehende, fähig, die Geometrie, und alle Theile der angewandten Mathematik zu erlernen und andern vorzutragen, wie die Beyspiele des Saunderson, Moyes, Mercalf und anderer beweisen. Das aber würde schlechterdings unmöglich seyn, wenn er nicht dieselbige Vorstellung vom Raum, als einer stetigen unendlichen Ausdehnung nach Länge, Breite und Dicke, von geraden und krummen Linien, von ebenen und krummen Flächen hätte, die wir davon besitzen. Daß aber die empirische Raumvorstellung in dem Blindgebohrnen ganz anders ist, als die der Sehenden, davon liegt der Grund nicht in der Vorstellung vom Raum, sondern in den Gegenständen im Raum, die das Gesicht und Gefühl verschiedentlich afficiren.

Vierte Folgerung.

Der Raum ist diejenige Form unsrer Sinnlichkeit, unter welcher die Anschauung äußerer Dinge lediglich erst möglich gemacht wird: sie ist die Empfänglichkeit unsers sinnlichen Vermögens von den äußern Gegenständen afficirt zu werden, und ihre Wirkungen in einer gewissen Ordnung und nach gewissen Verhältnissen in uns aufzunehmen (§. 40. und 41). Die Empfänglichkeit eines Subjects aber, von Gegenständen afficirt zu werden, muß der Wahrnehmung selbst vorhergehen, und ihr zum Grunde liegen. Mithin muß die Form der äußern Erscheinungen schon ursprünglich a priori in unsrer Seele gegeben seyn, ehe noch äußere Gegenstände uns afficiren, und sie muß als reine Anschauung vor aller Erfahrung in uns liegen, um das Mannichfaltige in den Erscheinungen nach gewissen Verhältnissen geordnet wahrzunehmen.

„Aber wie kann der Raum die Form der äußern „Sinnlichkeit seyn? Er ist ja nicht einmal die Form aller äußern Sinne: denn für das bloße Gehör und den „Geruch ist er es nicht.“ —

Dieser Einwurf ist auf bloßem Mißverstand gegründet. Wenn wir sagen, daß der Raum die Form der äußern Sinnlichkeit sey; so wollen wir gar nicht behaupten, daß wir, ohne an den Raum zu denken, nichts empfinden, nicht sehen, schmecken, riechen, fühlen können. Wir wollen nur so viel sagen: ohne die zum Grunde liegende Vorstellung des Raums kann ich die Gegenstände

meiner

meiner Empfindungen mir nicht als außer mir und neben einander vorstellen; das heißt: ohne die Vorstellung vom Raum würde ich keine Dinge als außer mir und außereinander wahrnehmen können. Ich würde zwar, ohne an den Raum zu denken, sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen können: aber an die Gegenstände dieser Empfindungen würde ich dann gar nicht, ich würde nur blos an meine Empfindungen denken. So bald ich aber bey meinen Empfindungen an die Gegenstände, die sie erwecken, oder an die Organe, vermittelst welcher sie in mir erregt werden, denken will; so ist das ohne die vorgängige Vorstellung vom Raum schlechterdings unmöglich, und ohne sie kann ich mir weder die Gegenstände meiner Empfindungen, noch die Organe, durch welche sie mir zugeführt werden, als äußere Dinge vorstellen.

Fünfte Folgerung.

Der Raum ist nicht Etwas, welches ein Verhältniß oder eine Eigenschaft der Dinge an sich ausdrückt: denn da er, als Form der äußern Sinnlichkeit, eher in mir da ist, als mir die Dinge gegeben sind, oder auf meine Sinnlichkeit wirken, so kann er nicht so Etwas seyn, welches den Dingen an sich selbst zukäme. Mithin existirt er nur als Vorstellung in mir, und ist also etwas Subjectives, so daß, wenn unsere itzige Art sinnlicher Anschauung hinweg fiele, auch alle die Prädicate der sinnlichen Gegenstände, zum Beyspiel, Ausdehnung, Ge-

stalt, Ordnung, Bewegung verschwinden werden, weil alle diese Dinge nur Prädicate der Erscheinungen, nicht der den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich, sind, und die ganze Sinnenwelt für uns nicht Gegenstände an sich, ὄντως ὄντα, sondern bloße Phänomena, Erscheinungen, enthält. Unterdeß da alles dasjenige, was ein Gegenstand der äußern Wahrnehmung seyn soll, im Raum erscheinen muß; so hat der Raum in so fern auch objective, jedoch blos empirische, Realität für uns.

Sechste Folgerung.

Diese Form der Sinnlichkeit, die für uns subjectives nothwendiges Gesetz der äußern Anschauung ist, ist, objectiv betrachtet, von ganz zufälliger Natur. Denn man kann keine Nothwendigkeit darthun, daß alle andere Arten sinnlicher Wesen an dieselbige Form der äußern Anschauung gebunden seyn müßten, und wir wissen nicht, ob es nicht Wesen von einer andern Art der Sinnlichkeit gebe, welche die äußern Erscheinungen nach ganz andern Gesetzen und Formen anschauen, als wir.

Zweyter Abschnitt.

Von der Zeit.

§. 45.

Die Zeit ist nicht empirischen Ursprungs.

So wie der Raum eine nach der von der Natur in uns veranstalteten Anlage (§. 38. und 40.) ursprünglich erworbene Vorstellung ist, eben so ist die Zeit keine aus Wahrnehmung und Erfahrung entstandene Vorstellung, und mithin keinesweges empirischen Ursprungs. Sollte dieses statt finden; so würde sie entweder ein abstracter, oder ein allgemeiner Begriff, oder eine bloße Relation, oder sonst ein aus der Wahrnehmung an den Gegenständen zu erkennender Umstand seyn. Keines von dem allen kann von derselben erwiesen werden.

I. Sie ist nämlich erstens kein abstracter Begriff. Denn wir können uns keine Veränderungen vorstellen, wenn wir sie nicht als mit einander sich eräugend, oder als auf einander folgend denken, das ist, wenn wir sie nicht in den Begriff der Zeit hineinsetzen. Wir müssen also die Zeitvorstellung schon vorher haben, ehe wir die zusammentreffenden und hintereinander vorgehenden Veränderungen denken können. Dies aber ist der Natur des Abstrahirens geradezu entgegen, wie oben §. 42. ausführlich gezeigt worden. Folglich kann schon um deswillen die Zeit kein Abstractum der Veränderungen seyn. Demnach kann sie schlechterdings nicht als

das Gemeinsame der Begriffe von Zahl, Verschiedenheit, Beysammenseyn, Vorhergehen, Aufeinanderfolgen u. s. f. und deshalb auch nicht als ein Abstractum der Verknüpfung angenommen werden, das so, wie die Begriffe von den Verknüpfungen, aus der Erfahrung der Verhältnisse der Erscheinungen entstehe.

II. Wenn nun aber ferner, wie ich oben §. 42. in Ansehung des Raums bereits erwiesen habe, ein abstracter Begriff seiner Natur nach in jedem Gegenstande ganz enthalten seyn muß; jede Veränderung aber nicht in der ganzen alleinigen Zeit, sondern nur in einem Theile derselben erfolgen kann; so ist es auch in dieser Rücksicht einleuchtend, daß die Zeit auf keine Weise ursprünglich ein abstracter Begriff seyn könne. Auch der gemeine Sprachgebrauch scheint sich dagegen zu empören. Denn nach demselben reden wir von verschiedenen Zeiten nicht als von mehrern Gegenständen, die verschiedene Beschaffenheiten hätten, und denen dennoch das Prädicat der Zeit ganz gemeinschaftlich zukomme; sondern wir verstehen unter verschiedenen Zeiten nur verschiedene Theile einer und derselbigen Zeit.

Endlich wenn wir die Zeit als ein Abstractum der äußern Gegenstände, das ist, als eine von denselben abgezogene Bestimmung ansehen; so wird sie, als solche, entweder in dem Wesen dieser Gegenstände gegründet seyn, oder nicht. Im erstern Falle können wir die Zeitvorstellung aus dem Wesen der äußern Dinge auf keine Weise a priori herleiten: und wäre sie dann nun wirklich

mit

mit dem Wesen der Dinge nothwendig verknüpft; so würde man auch zugeben müssen, daß die äußern Dinge auch von Gott nicht anders, als in der Zeit, vorgestellt werden könnten. Das aber wird wohl Niemand zu behaupten auf sich nehmen. Im letztern Falle aber würde die Zeit ein Umstand seyn, den wir mit einzelnen Veränderungen der Körper verbunden fänden. Allein dann würden wir auch nie mit Gewißheit sagen können, daß die Vorstellung, oder der Begriff von Zeit von größerm Umfange sey, als die ganze Art der Dinge, von deren einigen er abstrahirt ist. Da nun aber keine Veränderungen in der Körperwelt, außer Bewegungen, gedenkbar sind; so würden mithin auch die Gesetze der Bewegung dadurch sehr unsicher und ungewiß werden müssen, weil diese auf die Zeit sich gründen und nach deren Beschaffenheit sich richten, sie selbst aber, die Zeit, von den Bewegungen, die wir aus der Erfahrung kennen, abstrahirt worden ist.

II. Eben so wenig kann die Zeit fürs zweyte ein allgemeiner Begriff seyn, unter welchem andere Begriffe, als spezifike Theile eines generischen Ganzen, enthalten wären. Denn verschiedene Zeiten sind, wie ich bereits erinnert habe, nicht besondere Arten einer allgemeinen sie befassenden Zeitgattung, sondern sie sind bloße Theile einer und derselbigen alleinigen ganzen Zeit.

III. Ferner ist die Zeit auch drittens keine bloße Relation, oder irgend eine Folge der Wahrnehmung und Erfahrung. Denn eine jede Relation setzt allemal et-

was Absolutes als vorhergehend voraus, wenn sie wirklich statt finden soll (§. 42.); und es würde diesfalls schlechterdings unbegreiflich bleiben, wie das Zugleichseyn und das Aufeinanderfolgen der Veränderungen selbst in die Wahrnehmung kommen könne. Denn keine Wahrnehmung kann mehr lehren, als daß gewisse Dinge sind, also blos die jedesmalige Gegenwart derselben: allein die Ordnung, das ist, das Verhältniß, wie sie sind, würden wir als etwas Relatives gar nicht bemerken, wenn nicht das Absolute selbst, auf welches sich jenes Verhältniß stützet, gegeben wäre. Dieses absolute Ganze aber, davon die Gleichzeitigkeit und die Zeitverschiedenheit bloße Theile sind, kann keinesweges ein Gegenstand der Erfahrung seyn. Es folgt daher unwidertreiblich, daß die Zeitvorstellung überhaupt, als das absolute Ganze, in welchem die relativen Vorstellungen des Zugleichseyns und des Aufeinanderfolgens als wesentliche Theile gegründet sind, vorgängig von aller Erfahrung und Wahrnehmung, als welche durch jene erst möglich wird, und also ursprünglich erworben seyn, und allen unsern Anschauungen zum Grunde liegen müsse.

„Allein," wendet man hier ein, „die Zeit ist dem-„ungeachtet ein empirischer Begriff; sie ist lediglich die „Folge der Erfahrung, und ist in der Einführung des „Zeitmaßes, oder in der wirklichen Abtheilung der Zeit „gegründet. Die Abtheilung der Zeit aber ist nichts anders, „als die Abtheilung des Himmels, und mit der Abthei-„lung des Raums ist zugleich das geschehen, was den

„Grund

„Grund zur Bemerkung der Zeit gegeben hat: denn diese
„Abtheilung der Zeit ist im Grunde doch nur eine Ver-
„änderung im Raume, eine veränderte Existenz der Sonne
„oder des Mondes, mit andern Theilen des Himmels.
„Dieses alles aber setzt ja den Gebrauch und die Einfüh-
„rung der Sternkunde voraus." —

Wenn man dieses im Ernst behauptet, so ist es schlechthin unbegreiflich, wie die Menschen auf die Abtheilung des Himmels verfallen konnten, um dadurch ein Zeitmaß zu erhalten, wenn sie dieses Bedürfniß nicht fühlten; uubegreiflich, wie sie das Bedürfniß der Zeitbestimmung empfinden konnten, ohne vorgängig selbst eine Vorstellung von Zeit zu haben. Wie aber? war die Abtheilung des Himmels, als der Grund der Erfindung des Zeitmaßes, die Frucht des blinden Ungefährs, ohne durch vorgängige Wahrnehmung, Beobachtung und Erfahrung vorbereitet zu seyn? ward durch diese ungefähre Abtheilung des Raums der Grund zur Bemerkung der Zeit blos zufällig und willkührlich gelegt? und die Menschen hätten sonach vor Erfindung der Sternkunde ganz keinen Begriff von dem Früher oder Später, dem Vorher und Nachher, dem Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen, sie hätten keine Vorstellung von Zeit gehabt? Eine Behauptung, gegen die die tägliche Erfahrung streitig. Es giebt ja wilde Völker genug, die von keiner Sternkunde etwas wissen, und welchen man dennoch die Kenntniß der Zeit nicht absprechen kann. Die Sprache der Huronen ist gewiß die roheste aller barbarischen Spra-

chen: sie hat zwar keine eignen Worte zur Bezeichnung der Zeiten und Zahlen; jedennoch drückt sie beydes sehr genau durch den Accent aus 22).

„Aber genau genommen, und in ihre letzten Bestand„theile aufgelöst, ist die Zeit immer nichts anders, als „die Bemerkung der Coexistenz eines Gegenstandes in „verschiedenen Theilen des Raums.“ —

Ich antworte: Wenn dies wirklich eine Erklärung der Zeit seyn soll; so ist sie in doppelter Rücksicht fehlerhaft. Denn einmal ist sie zu eng, und schließt die innern Veränderungen der Seele völlig aus, die doch gleichwohl ebenfalls in einem Zeitverhältnisse zusammmen stehen. Sodann aber setzt der Begriff der Coexistenz, wie der der Succeßion, schon die Vorstellung von der Zeit voraus, indem die Coexistenz nichts anders ist, als das Seyn mehrerer Dinge zu einer und derselbigen Zeit.

„Allein wir müssen ja vorher äußere Veränderungen „gewahr werden, ehe wir an eine Zeit denken können. „Da nun diese äußern Veränderungen ganz allein im „Raume geschehen, und folglich nur Bewegung seyn „können; so ist daher die Bewegung die Quelle der „Zeit, und jede Bewegung, so wie die Geschwindigkeit, „setzt den Begriff vom Raum voraus.“ —

Nicht

22) Man vergleiche des Lords Monboddo Werk von dem Ursprunge und Fortgange der Sprache, übersetzt von E. A. Schmid. Erster Theil. Riga 1784. in 8.

Nicht zu gedenken, daß, wie im Vorhergehenden erwiesen worden, die Wahrnehmung der äußern sowohl, als innern Veränderung, ohne vorgängige Zeitvorstellung schlechterdings nicht möglich ist; so kann die Bewegung sogar nicht als die Quelle der Zeit betrachtet werden, daß vielmehr umgekehrt bey der Bewegung nach allen ihren Bestimmungen die Zeit schon vorausgesetzt wird. Wir messen ja und vergleichen die Bewegungen vermittelst der Zeit. So ist, zum Beyspiel, eine Bewegung lediglich um deswillen geschwinder, als die andere, weil sie bey einer gegebenen Zeit eine größere Anzahl Raumtheile durchläuft, als diese; und die Geschwindigkeit selbst ist ja nichts anders, als die Bestimmung des Raums, durch welchen sich ein Körper binnen einer gewissen Zeit bewegt. Also setzt jede Geschwindigkeit der Bewegung schon die Zeit voraus; da diese eben das Maaß ist, nach welchem jene abgemessen wird. Es läßt sich demnach schlechterdings nicht denken, daß die Vorstellung der Zeit aus der Abtheilung des Raums und der in demselben wahrgenommenen Bewegung entstanden sey, indem bey der Zeitvorstellung nicht Raum und Bewegung vorgängig erfodert wird, sondern das gerade Gegentheil, die Zeitvorstellung wird bey der Bewegung und ihren verschiedenen Bestimmungen vorausgesetzt. So setzt auch das Zeitmaß, oder die relative und empirische Zeit, wie jedes andere Maaß, einen meßbaren Gegenstand voraus; mithin liegt die absolute Zeit, oder die reine Zeitvorstellung in dem Zeitmaaße, welches durch sie

erst möglich ist, zum Grunde. Anstatt also, daß wir bey weiterer Auflösung der empirischen Zeit auf die Eintheilung des Himmels und die Beobachtung des Laufs der Gestirne rückwärts geführt würden, so werden wir vielmehr durch Verfolgung dieses Begriffs vorwärts auf die reine Zeitvorstellung, oder auf die absolute Zeit, geleitet.

IV. Was aber völlig außer allem Zweifel setzt, daß die Zeit kein Ertrag der Erfahrung, mithin auch nicht irgend ein empirischer Begriff seyn könne, ist endlich viertens: daß die Zeit an sich eine nothwendige und unveränderliche Vorstellung und eine Sache ist, deren Nichtseyn oder Andersseyn für uns schlechterdings undenkbar ist. Wir können von jeder Begebenheit, von jeder Veränderung, die sich irgend einmal eräuget hat, denken, daß sie nicht geschehen seyn könnte. So können wir uns vorstellen, daß, zum Beyspiel, keine Punischen Kriege hätten geführt werden können. Aber jede Eräugniß, jeden Erfolg, jede Veränderung müssen wir, als irgend wann, das ist, in der Zeit denken. Daß aber keine Zeit sey, ist für uns schlechthin eine unmögliche Vorstellung.

Und diese Vorstellung der Zeit, die in Ansehung dessen, daß sie ist, uns mit so allgemeiner und unbedingter Nothwendigkeit anklebt, wird auch in Ansehung des Wie sie ist, von eben so strenger Nothwendigkeit von uns gedacht, und ist, ihrer Natur nach, schlechthin ganz unveränderlich. So können wir uns die Zeit nicht

anders

anders vorstellen, als daß sie nur eine Dimension habe, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind u. s. w. Da nun die Nothwendigkeit des Seyns und Wesens der Dinge durch keine Wahrnehmung und Erfahrung gelehrt werden kann (§. 9.); so kann auch die Zeit auf keinerley Art der Ertrag der Erfahrung, mithin durchaus nicht empirischen Ursprungs seyn (§. 46).

§. 46.

Die Zeit ist eine, und zwar ursprünglich erworbene, das ist, reine Anschauung.

Schon das bisher Gesagte würde hinreichend seyn, um uns zu überzeugen, daß die Zeit, so wie der Raum (§. 43), eine ursprünglich erworbene, und zwar unmittelbare, Vorstellung, das heißt, eine reine Anschauung (§. 39. und 41.) seyn müsse. Jedennoch werden folgende Gründe die Sache noch in helleres Licht setzen.

I. Es erhellet dieses nämlich erstens aus der Einzelnheit und Unendlichkeit der Zeit.

Wenn wir von der Zeit reden, so verstehen wir dasjenige, worinn die Coexistenz und Succeßion der Dinge gedacht und wahrgenommen wird. Die Zeitvorstellung ist also eine ganz einfache Vorstellung, in der weiter nichts Auflösbares enthalten ist. Man wird daher mit aller Mühe, diese Vorstellung zu zergliedern, nie auf solche Bestandtheile derselben gelangen können, die sie erschöpfen und an deren Stelle gesetzt werden können. Demnach ist

ist sie eine einzelne Vorstellung, zu der wir anders nicht, als durch bloße Anschauung gelangen können (§. 43). Es sind um deswillen auch keine Merkmale hinreichend, uns von zween Augenblicken, wenn sie als einfache Theile der Zeit angenommen werden, zu erkennen zu geben, welcher der erste und welcher der letzte sey; sondern die Anschauung ist allein im Stande uns davon zu unterrichten. Demnach giebt es nur eine Zeit; und diese einige Zeit ist eine stätige Größe, das heißt, eine solche, bey deren Auflösung man nie auf einfache Theile kommt, weil es keine bestimmten Punkte giebt, bey welchen wir stehen bleiben können. Solchergestalt sind die Augenblicke nicht als einfache Theile der Zeit anzusehen: sondern ein jeder Augenblick ist eine Gränze zwischen dem vorhergehenden und dem unmittelbar nachfolgenden, und gehört sowohl zu diesem, als zu jenem. Und diese einige stätige Zeit stellen wir uns als unendliche Größe, das ist, als ein schrankenloses, allen bestimmten Größen der Zeit zum Grunde liegendes Ganzes vor. Wo nun aber die Theile selbst und jede Größe eines Gegenstandes, nur durch Einschränkung bestimmt, vorgestellt werden können, da ist es schlechthin unmöglich, daß die ganze Vorstellung durch Begriffe gegeben seyn könnte, weil diese nur Theilvorstellungen enthalten; sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen. Und so ist erwiesen, daß die Zeit eine reine Anschauung sey.

II. Daß nun die Zeit wirklich eine reine Anschauung sey, davon kann uns zweytens die ganze reine Arithme-

tik

tik und allgemeine Mathesis überhaupt, die auf die Zeitvorstellung sich gründen, und aus lauter synthetischen Sätzen a priori (§. 15.) bestehen, die alle apodiktisch sind, und absolute Nothwendigkeit (§. 45.) mit sich führen, noch völliger überzeugen.

Die Arithmetik nämlich, so wie die allgemeine Mathesis, hat mit Zahlen, und also mit Dingen zu thun, die nicht etwas Sinnliches, und noch weniger etwas Empirisches sind; sondern sie beschäftiget sich mit dem ganz reinen intellectuellen Begriffe der Quantität, das ist, der Einheit, Vielheit und Allheit. Folglich kann keiner ihrer Sätze empirisch seyn, sondern sie sind insgesammt a priori.

Diese ihre Sätze a priori aber sind auch zugleich alle synthetisch, und enthalten Merkmale des Subjectes in den Prädicaten, die nicht, wie in den analytischen Sätzen, einander subordinirt, sondern coordinirt sind (§. 17). Zum Beyspiel, der Satz: $7 + 5 = 12$.

„Allein," wendet man ein, „gerade in diesem Sa„tze, den ihr als Beyspiel synthetischer Sätze aus der „Mathesis aufstellt, ist seiner Natur nach in dem Sub„ject $7 + 5$ das Prädicat der Zahl 12 enthalten; also „ist er analytisch, und das nicht theilweise, sondern „ganz, mithin blos tavtologisch, wie etwa der: eine „selbstständige Intelligenz ist ein Geist, wo der Unter„schied zwischen Subject und Prädicat in bloßen Wor„ten besteht. Und wenn man auch euch einstweilen einräu„men wollte, daß er synthetisch wäre; so würde er doch

„nicht,

„nicht, wie ihr behauptet, a priori synthetisch seyn, „weil, wie ihr selbst zugebt, zur Bildung desselben die „Hinzunehmung der Anschauung nothwendig sey: dem„nach müßte er allenfalls a posteriori synthetisch seyn.“ —

Ich bemerke dagegen: der Begriff der Summe von 7 + 5 enthält nichts weiter, als die Vereinigung beyder Zahlen in eine Einzige, und ich sage eigentlich damit so viel, als: wenn ich die Zahl 7 und die Zahl 5 zusammen nehme; so erwächst ein einziges Aggregat daraus, welches völlig die Zahl 12 erschöpft. In der Vorstellung aber des Zusammennehmens der Zahl 7 und der Zahl 5 wird ja gar nicht gedacht, welches diese einzige Zahl sey, die jene beyde in sich begreift. Man erkläre den Begriff der Summe oder des Aggregats so lange man nur immer will; man zergliedere die Zahl 7 in 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 und die Zahl 5 in 1 + 1 + 1 + 1 + 1, wie man will; ist man blos daraus herzuleiten im Stande, daß 7 + 5 = 12 sey? Der Satz ist also keineswegs analytisch, und noch weniger tavtologisch; er ist schlechterdings synthetisch.

Aber er ist nicht a posteriori, er ist a priori synthetisch. Denn die Erzeugung aller Zahlen ist ohne die Vorstellung der Zeit nicht gedenkbar. Demnach können wir die Gleichheit einer Summe mit den Zahlen, durch deren Vereinigung sie entsteht, nicht anders erkennen, als wenn wir sie in der Anschauung darstellen. Wir würden aber nie die Nothwendigkeit derselben einsehen, und es also nicht mit apodiktischer Gewißheit wissen kön-

nen; wenn wir das blos in empirischer Anschauung zu zeigen suchten (§. 18). Wir müssen sie also in der reinen Anschauung der Zeit, mithin a priori, darstellen, das ist, wir müssen sie construiren können (§. 18). Alle Constructionen der Quantitäten aber beruhen auf den beyden Axiomen der Arithmetik; einmal: die Größe der Samme ist einerley, man mag zu dem ersten gegebenen Quantum das zweyte, oder zum zweyten das erste addiren, das ist, es ist allemal $a + b = b + a$. Zweytens: die Größe der Summe ist einerley, man mag zu einem gegebenen Quantum ein anderes entweder auf einmal ganz, oder jeden seiner Theile nach und nach einzeln addiren, das ist, es ist allemal $c + (a + b) = (c + a) + b$ (23).

§. 47.

Folgerungen.

Das Resultat der bisherigen Betrachtung über die Zeit besteht in folgenden Punkten.

Erste Folgerung.

Die Zeit ist kein Geschöpf der Phantasie, sie ist von positiver Realität Denn es ist §. 45. u. 46 gezeigt worden, daß wir nicht vermögend sind, zugleich seyende oder aufeinanderfolgende Dinge zu denken, wenn wir uns nicht ihr

23) Man sehe hierüber nach Herrn Schulz Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 1. Theil. S. 219.

ihr Seyn und Erfolgen in der Zeit vorstellen, und daß wir auf keine Weise die Zeit in den Gedanken zu vertilgen fähig sind, ob wir gleich alle Gegenstände aus der Zeit in der Vorstellung hinweg nehmen können. Sie ist also das allgemeine subjective Gesetz der innern und äußern Anschauungen. Mithin ist sie weder ein durch die Mathematik eingeschlichenes Hirngespinst, noch sonst irgend ein Geschöpf der Phantasie; sondern sie ist vielmehr als gemeines, subjectives Gesetz unsrer Sinnlichkeit von positiver Realität.

Zweyte Folgerung.

So ist im Gegentheil die Zeit eben so wenig weder etwas für sich bestehendes, noch ein Accidens, oder sonst Etwas, das eine Eigenschaft der Dinge an sich ausdrückt.

Denn wäre sie etwas, das für sich selbst bestünde; so würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre; indem man keinen Gegenstand zeigen kann, von dem man zu sagen vermöchte, das ist Zeit, welches doch sonst seyn müßte. Sollte sie aber ein Accidens, oder ein an den Dingen an sich haftender und in ihnen gegründeter Umstand seyn; so würde folgen, daß sie den Dingen selbst, die sich verändern und abwechseln, als eine inhärirende Eigenschaft zukommen müsse. Allein wir denken die Zeit nicht in den Dingen als inhärirend, oder denselben anklebend; sondern ihre Veränderungen stellen wir uns in der Zeit als erfolgend

vor.

vor. Und da ferner die Dinge selbst eher, als die ihnen anklebenden Bestimmungen seyn müssen; so könnte sie, als eine diesen Dingen selbst anhaftende Bestimmung, nicht vor den Gegenständen, als ihre Bedingung, vorhergehen, und absolut allgemein durch synthetische Sätze erkannt und angeschauet werden.

Man wendet zwar dagegen ein: „Entweder wirken „die Dinge, deren Veränderungen wir in aufeinander „folgenden Vorstellungen wahrnehmen, selbst auf uns; „oder sie wirken nicht auf uns. Daß die Dinge nicht „auf uns wirken sollten, sey der Theorie der Sinnlich„keit, welche die kritische Philosophie vorträgt, selbst „entgegen. Also müssen sie in der That auf uns wir„ken. Wäre nun dieses; so sey ja die Succeßion mei„ner Vorstellungen, die ich davon erhalte, selbst Wir„kung dieser Gegenstände; mithin sey sie objectiv, und „in den Dingen an sich selbst gegründet.“ —

Allein so scheinbar dieser Einwurf seyn mag, so verschwindet er dennoch, sobald wir die Natur unsers Bewußtseyns (§. 3. 7. 36.) genauer betrachten. Denn dieses Bewußtseyn unserer Vorstellungen in einer Zeitfolge hängt lediglich von der Natur des innern Sinnes ab. Und diese ist blos zufällig. Es folgt also gar nicht, daß diese Veränderungen, die ich nicht anders als hintereinder appercipiren kann, auch wirklich hinter einander in den Dingen selbst geschehen. Und es ist sehr wohl möglich, daß andere erkennende Wesen alle diese Bestimmungen sich ohne Zeit, mithin auch nicht als auf einander folgend, vorstellen können.

Dritte Folgerung.

Demnach ist die Zeit die zweyte Form unsrer Sinnlichkeit. Denn da sie eine ursprünglich erworbene (§. 41.) unmittelbare Vorstellung oder eine reine Anschauung ist (§. 41.), durch die wir den innern Zustand unsrer Seele wahrnehmen, so, daß wir alle Bestimmunmungen derselben entweder als zugleich seyend, oder als auf einander folgend, das ist, als zu einer Zeit, oder zu verschiedenen Zeiten uns vorstellen, ob wir gleich von der Seele selbst, nach der eigenthümlichen Beschaffenheit und dem intelligiblen Charakter derselben, keine Anschauung haben; so macht sie eigentlich die Receptivität des innern Sinnes aus, oder sie ist die Form der innern Erscheinungen, welche daher die Grundlage der innern Sinnlichkeit ausmacht. Da nun aber alle unsere Vorstellungen, auch die, welche sich auf äußere Gegenstände beziehen, als Bestimmungen unsers Gemüths, zu unserm innern Zustande gehören; so ist sie insofern, wiewohl mittelbar, auch zugleich die Form aller äußern Erscheinungen, und also aller, sowohl innern als äussern Erscheinungen zugleich, oder sie ist die zweyte Form, das zweyte subjective Grundgesetz unserer Sinnlichkeit.

Vierte Folgerung.

Und so ergiebt sich dann endlich auch noch, was Manche bezweifelt haben, daß die Taubstummen eben so wohl, als wir, eine Vorstellung von der Zeit, und zwar dieselbige, die wir haben, besitzen. Denn wenn die Zeit

eine

eine ursprünglich erworbene, vor aller Erfahrung vorgängig erforderliche und unmittelbare Vorstellung ist; so muß auch folgen, daß um deswillen die Taubstummen, weil sie einerley Sinnlichkeit, mithin auch einerley Grundlagen derselben, mit allen andern Menschen gemein haben, auch dieselbigen ursprünglichen Erwerbungen der Erkenntnisse, mithin ganz dieselbige Zeitvorstellung (§. 37. 41.) haben müssen. Und weil der Mangel des Gehörs in die durch gegebene Gegenstände der Sinnlichkeit zu bestimmende ursprüngliche Zeitvorstellung, als eine reine Anschauung, keinen Einfluß hat, wie etwa bey den Blindgebohrnen der Abgang des Gesichts in die Bestimmung der ursprünglichen Raumvorstellung (§. 44.); so folgt eben so nothwendig, daß die Bestimmungen dieser ursprünglichen Zeitvorstellung, das ist, die empirischen Zeitvorstellungen, von denen in den übrigen Menschen in nichts verschieden seyn können: da im Gegentheil die ursprüngliche Raumvorstellung in den Blindgebohrnen durch das einseitige Gefühl nothwendig anders modificirt werden muß, als in den Sehenden, die Gesicht und Gefühl verbinden. Folglich haben alle Taubstumme auch ganz dieselbigen empirischen Zeitvorstellungen, die wir haben: wie denn auch die Erfahrung lehret, daß sie selbst in zarter Kindheit von dem vorher und nachher, dem früher und später, dem zugleich und aufeinander, dem vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, so gute concrete Begriffe haben, wie die Hörenden, und sie, wie diese, durch Zeichen sehr bestimmt auszudrücken wissen.

Zweytes Kapitel.

Von der Quelle der Verstandeserkenntnisse, oder dem reinen Verstande.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtungen über den menschlichen Verstand.

§. 48.

Die Sinnlichkeit bringt an sich allein keine Erkenntniß hervor.

Bisher ist gezeigt worden, daß die Sinnlichkeit zwar eine Quelle unsers Vorstellungsvermögens, aber dabey ein blos leidendes Seelenvermögen sey: denn sie ist nur dazu geschickt, daß sie die Eindrücke, welche die Gegenstände auf sie machen, auffasset; so wie ein Spiegel die Lichtstralen aufnimmt, die von den vor ihm befindlichen Gegenständen auf seine Oberfläche fallen, und sie, ihm selbst unbrauchbar, von fremden Augen bemerken läßt (§. 39). Es ist daher nicht möglich, daß aus bloßer Sinnlichkeit irgend eine Erkenntniß entstehen könne, sondern sie vermag nur den bloßen Stoff dazu herzugeben.

§. 49.

Beytrag des Verstandes zur Erkenntniß.

Soll uns also die Sinnlichkeit Erkenntniß verschaffen, so muß noch irgend eine thätige Kraft hinzukommen, durch deren Beytritt der von der Sinnlichkeit aufgefaßte Stoff zur Erkenntniß gebracht werde. Diese aber ist

ist keine andere, als der Verstand, oder das Vermögen, die Gegenstände sinnlicher Vorstellungen zu denken, das ist, die durch die sinnlichen Eindrücke aufgefaßten mannichfaltigen Vorstellungen in einen Begrif zu verknüpfen. Denn eine jede unmittelbare Vorstellung von den Gegenständen, die wir dadurch, daß sie einen gewissen Eindrück auf uns machen, erhalten, befaßt ein Mannichfaltiges, und mithin viele und verschiedene Vorstellungen, als den Stoff zu Wahrnehmungen, die aber, so wie die Sinne sie gefaßt hatten, an sich in der Seele einzeln und unverknüpft vorhanden sind. So liegen, zum Beyspiel, in der unmittelbaren Vorstellung des Ofens, den ich vor mir sehe, zugleich die einzelnen Vorstellungen von den Theilen, daraus er bestehet, dem Kasten und dessen Materie, dem Aufsatz und der Materie desselben, den Füßen, worauf er ruhet, u. s. w. Damit nun aus diesen mannichfaltigen Vorstellungen eine einzige werde, so muß diese Mannichfaltigkeit in Gedanken nach einander durchlaufen, und in einen Zusammenhang gebracht werden. Eine Handlung, dazu die Sinne, als bloße Leidensvermögen, gar nicht geschickt sind. Denn diese empfahen blos die Eindrücke, vermögen sie aber nicht züsammen zu setzen und unter einander zu verbinden. Dies kann blos die Rolle des Verstandes seyn, und zwar durch die Wirksamkeit eines dreyfachen Vermögens desselben.

Zuerst nämlich müssen die verschiedenen Eindrücke, jeder einzeln nach dem andern, aufgelesen werden. Dies

ist das Geschäfte der Einbildungskraft, oder desjenigen Verstandesvermögens, welches die mancherley sinnlichen Vorstellungen zu einer Wahrheit verbiudet. Dies kann nicht zugleich alles auf einmal, sondern es muß succeßiv geschehen. Es ist daher nothwendig, daß bey dem Fortgange von den vorigen Vorstellungen auf die folgenden jene jedesmal wieder in der Seele erweckt werden, um die ganze Reihe derselben zusammen darzustellen. Und, um dies zu bewirken, muß das Reproductionsvermögen sich äußern. Und da uns endlich dieses wieder nichts helfen würde, wenn wir uns nicht bewußt wären, daß das, was wir in dem gegenwärtigen Augenblicke denken, eben dasselbe sey, was wir in dem Vorhergehenden dachten; so muß, wenn aus allen diesen Vorstellungen ein Gedanke werden soll, auch noch das Bewußtseyn hinzukommen, welches das alles in einer Vorstellung verbindet (§. 3).

Durch dieses dreyfache Vermögen vereinigt also der Verstand die mancherley und verschiedenen Vorstellungen von den sinnlichen Eindrücken einer Erscheinung in eine einzige Vorstellung, und giebt allen diesen verschiedenen Vorstellungen eine Verbindung zu einem Ganzen, dadurch, daß er urtheilt: dieses Zusammenseyn, zum Beyspiel, der Mauern, Thüren, Fenster, Zimmer, Treppen, Keller, Böden u. s. f. ist ein Haus. Dies will man sagen, wenn man spricht: der Verstand bringe Einheit in das Mannichfaltige (§. 1). Die wirkliche Erkenntniß besteht also in der Verbindung einer Anschauung mit einem

nem Begriffe, und zu jeder Erkenntniß wird Anschauung erfordert.

§. 50.

Natur des Verstandes.

Demnach ist der Verstand das Vermögen, die Erscheinungen zu denken, das heißt, die mancherley Anschauungen in eine einzige Vorstellung verknüpft zu denken. Den Anschauungen aber, das ist, den einzelnen und unmittelbaren Vorstellungen, sind entgegen gesetzt die Begriffe, das ist, allgemeine und mittelbare Vorstellungen, oder solche, die nicht eine einzelne und zunächst, sondern mehrere Vorstellungen vermittelst gewisser gemeinsamer Merkmale begreifen, und also einen Gegenstand nur überhaupt vorstellen; zum Beyspiel, Baum, Haus, Mensch, Thier u. d. g. Mithin ist der Verstand das Vermögen, das Allgemeine (z. B. Baum) aus dem Besondern (dem Beysammenseyn der einzelnen Vorstellungen z. B. von Wurzel, Stamm, Aesten, Zweigen, Blättern u. s. w. den Baum) zu erkennen, das ist, zu urtheilen, oder zu verstehen.

§. 51.

Unterschied der Verstandeseinheit und Vernunfteinheit.

Hieraus ist der Unterschied klar, der zwischen der Verstandeseinheit und der Vernunfteinheit obwaltet. Der Verstand nämlich hat blos mit Erscheinungen zu thun. Diesen giebt er Einheit, indem er die mannich-

 faltigen

faltigen Vorstellungen, die, durch eine Erscheinung der Sinnlichkeit zugeführt, an sich einzeln und unzusammenhangend von ihr aufgefaßt worden, in eine einzige Vorstellung zusammen sammlet, und urtheilet, daß, zum Beyspiel, das Zusammenseyn der Vorstellungen vom Stiele, dem Kelche, den Blättern u. s. w. eine Blume ist (§. 49). Weil nun der Verstand stets Erscheinungen und Anschauungen zum Gegenstande hat (§. 13. 57.); so wird daher die Verstandeseinheit auch Einheit der Erfahrung genennet.

Die Vernunft hingegen beschäftiget sich nie mit Anschauungen und Erfahrungen, noch mit sonst einem Gegenstande, sondern sie hat lediglich mit dem Verstande zu thun, und mit dessen Urtheilen. Diesen giebt sie Einheit aus Principien, oder aus bloßen Begriffen (§. 13.), dadurch, daß sie die mannichfaltigen Begriffe, oder allgemeinen Vorstellungen, in einer besondern oder einzelnen Vorstellung zu einem Ganzen nach Regeln verknüpfet. Sie ist also das Vermögen zu begreifen, das ist, das Besondere und Einzelne aus dem Allgemeinen zu erkennen. So werden von ihr, zum Beyspiel, die Begriffe Menschheit und Sterblichkeit vermittelst der Regel: was dem Ganzen zukömmt, das kömmt auch allen dessen Theilen zu, in der besondern, einzelnen Vorstellung vom Kajus in Eins verbunden: alle Menschen sind sterblich; Kajus ist ein Mensch; daher ist Kajus sterblich. Diese Vernunfteinheit wird auch sonst noch die systematische Einheit genennet.

Die Handlung selbst, durch welche der Verstand und die Vernunft das Mannichfaltige der Anschauungen und Begriffe zu einem Ganzen verbindet, heißt Synthesis, das ist, das Zusammendenken eines Mannichfaltigen ausserhalb der Begriffe.

§. 52.

Materie und Form des Verstandes.

Da wir in jedem Dinge Materie und Form unterscheiden, so wird diese Unterscheidung auch bey dem Verstande Statt finden. Die Materie, das heißt, das Bestimmbare, der Inhalt, der Gegenstand des Verstandes sind Anschauungen und Vorstellungen. So wie es nun Formen der Sinnlichkeit giebt (§. 40. und 41.), welche, als die ursprüngliche Grundlage derselben, es möglich machen, daß wir das Mannichfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen geordnet anschauen können; eben so muß auch der Verstand seine ursprüngliche Grundlage haben, und es muß ebenfalls Formen des Denkens geben, welche es möglich machen, daß wir das Mannichfaltige unserer Vorstellungen, sie mögen nun Anschauungen oder Begriffe seyn, in gewissen bestimmten Verhältnissen geordnet, denken können. Denn bey aller der Vielheit und Vielfältigkeit, nach welcher unsere Erkenntniß strebt, hat sie doch noch ein Bedürfniß, ohne welches sie nicht befriediget wird, nämlich die Einheit, weil ohne diese, und wenn nicht eins an das andere geknüpft wird, unsre Erkenntniß nicht vermehrt, noch erweitert wird (§. 1).

Die Form des Verstandes aber, oder das den Inhalt, die Vorstellungen, Bestimmende ist diejenige Thätigkeit desselben, vermittelst welcher derselbe die mannichfaltigen einzelnen Vorstellungen in eine einzige allgemeine Vorstellung, als zu einem Ganzen, verbindet; zum Beyspiel, wenn ich urtheile: dies ist ein Haus, jenes ein Wald u. s. f. Diese Form des Verstandes wird daher sehr schicklich die Function des Denkens genennet (§. 57).

§. 53.

Freye Selbstthätigkeit des Verstandes.

Ob nun gleich bey jeder wirklichen Vorstellung das Erkenntnißvermögen sich selbstthätig beweist; so ist doch diese Selbstthätigkeit nicht frey bey der bloßen Empfindung (§. 39). Hingegen bey dem Ursprunge der Erkenntniß, die durch Verbindung der Verstandesbegriffe mit den Anschauungen entsteht, wirkt dasselbe weit freyer, weil das, was der Verstand dazu hergiebt, der Begriff, ganz sein Eigenthum ist. Zwar ist die Spontaneität an einen Stoff gebunden: allein sie bildet ihn doch nach eignen Gesetzen des Verstandes.

§. 54.

Reiner Verstand.

Die Verstandesform (§. 52.) isolirt, das ist, abgesondert von der Materie, oder den bestimmbaren Vorstellungen betrachtet, wird reiner Verstand genennet. Reiner Verstand ist also der Inbegriff der ursprünglichen Denk-

Denkformen, das ist, der aus den angebohrnen Grundbestimmungen des Denkens ursprünglich erworbenen Grundlagen derselben. Diese bestehen theils in den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien, von welchen der folgende Abschnitt handelt, theils in den absolut allgemeinen Grundsätzen desselben, die wir im zweyten Buche betrachten werden. Mithin befaßt der reine Verstand die absolut allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens (§. 17. 19).

§. 55.

Reine philosophische Erkenntniß.

So wie es nun reine und empirische Anschauungen giebt (§. 37.); so kann es auch ein reines und empirisches Denken der Gegenstände geben. Das reine Denken würde alsdenn allgemeine Regeln und Begriffe enthalten, die nicht durch die Gegenstände gegeben, sondern in uns selbst vorhanden, sich a priori auf Gegenstände beziehen. Und diese allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens zeigen zugleich den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit reiner Erkenntnisse, mithin zeigen sie auch, wie reine philosophische Erkenntniß entstehen könne, und von ihnen hängt zugleich die Möglichkeit der Metaphysik ab.

Zwey-

Zweyter Abschnitt.

Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.

§. 56.

Natur der reinen Verstandesbegriffe.

In dem menschlichen Verstande giebt es, so wie in der Sinnlichkeit, eine gewisse Naturanlage solcher Kenntnisse, die in ihm gleichsam als Keime vorbereitet liegen, und deren Entwickelung, wie derer der Sinnlichkeit, von der gelegentlichen Hinzukunft der Erfahrung abhängt (§. 39). Wenn wir also im zweyten Buche den Gebrauch des Verstandes richtig bestimmen, so wie im dritten die Gränzen des menschlichen Wissens genau abstecken wollen; so müssen wir den Verstand bis auf die ersten Grundlagen und Bestandtheile desselben, das ist, auf diejenigen Urbegriffe, zergliedern, die allen unsern Verstandeserkenntnissen zum Grunde liegen, und sie insgesammt erst möglich machen.

Diese Urbegriffe können daher nicht solche seyn, die aus der Erfahrung geschöpft worden: denn weil durch sie alles Denken erst möglich gemacht wird, so müssen sie nothwendige Begriffe seyn; Erfahrung aber kann keine Nothwendigkeit lehren (§. 9). Es müssen also solche seyn, deren Besitz wir uns ursprünglich erworben haben (§. 37.), das ist, es müssen reine, von aller Erfahrung unabhängige, Begriffe seyn, die um deswillen eher im Verstande vorhanden sind, als wir zu denken begin-

beginnen, und die daher allem unsern Denken zum Grunde liegen.

Sie müssen ferner zum Denken und Verstande gehören; mithin können es keine Anschauungen seyn: denn der Verstand ist so wenig vermögend anzuschauen, als die Sinnlichkeit zu denken vermag. Und da der Verstand nicht, wie die Sinnlichkeit, ein Leidensvermögen, sondern eine selbstthätige Kraft ist (§. 53.); so können sie nicht in bloßen Receptivitäten oder Empfänglichkeiten für gewisse Vorstellungen und Begriffe, sondern sie müssen vielmehr in eignen Verstandesthätigkeiten bestehen, mithin selbst Funktionen des Verstandes seyn (§. 52.).

Weil es aber Urbegriffe seyn sollen, so werden sie von den abgeleiteten und subalternen Begriffen (§. 69.), ihrer Natur nach, unterschieden, folglich durch einen eignen und besondern Actus des Verstandes erzeugte Begriffe seyn müssen (§. 66.).

Endlich müssen wir auch dahin bedacht seyn, wie wir uns versichern können, daß wir die vollständige Anzahl derselben entdeckt haben, so daß das Aggregat derselben die ganze Grundlage des Verstandes erschöpfe. Dies aber wird schlechterdings unmöglich seyn, wenn wir sie nicht nach einem gewissen und untrüglichen Princip (§. 57.) aufsuchen, sondern nur auf mechanische Art durch Beobachtungen und Versuche nach zufallsweisen Anlässen sammeln und ordnen wollten. Findet sich nun ein solches Princip, nach welchem wir das vollzählige Aggregat derselben so aufgefaßt zu haben versichert sind,

daß

daß dasselbe durch ihren Zusammenhang unter einander ein eignes System ausmachet; so werden wir an ihm alsdann durch seine Vollständigkeit und Verknüpfung zugleich einen untrüglichen Probierstein der Richtigkeit und Aechtheit aller reinen Verstandeserkenntnisse haben, und der reine Verstand (§. 54.) wird eine für sich selbst bestehende, sich selbst genugsame, und durch keine äußerliche hinzukommende Zusätze zu vermehrende Einheit seyn.

§. 57.

Weg zur Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

Es giebt nur zwo Arten des Erkennens für uns, nämlich Anschauungen und Begriffe. Jene werden uns durch die Sinnlichkeit zugeführt (§. 13.); diese bringt der Verstand aus sich selbst hervor. Jede Verstandeserkenntniß ist also eine Erkenntniß durch Begriffe, mithin nicht intuitiv, sondern discursiv (§. 18.). So wie nun sinnliche Anschauungen auf Affectionen beruhen (§. 39.), so gründen sich die Begriffe auf Functionen, das ist, auf die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen (§. 52.). Demnach stützen sich Begriffe auf die Spontaneität des Denkens (§. 53.), wie sinnliche Anschauungen auf die Receptivität der Eindrücke (§. 40.). Nun findet für den Verstand kein anderer Gebrauch dieser Begriffe statt, als daß er durch sie urtheilt. Weil aber die Anschauung allein auf den Gegenstand unmittelbar geht (§. 13.), indem dasjenige in ihr, was den Stoff oder die Materie derselben ausmacht (§. 2.), durch den sinnlichen Eindruck

der

der Erscheinung zunächst in der Seele hervorgebracht wird, daher jener auf diesen in unmittelbarer Beziehung steht; so wird ein Begriff nie unmittelbar auf einen Gegenstand, sondern zunächst auf irgend eine Vorstellung, sie sey nun Anschauung oder selbst schon Begriff, bezogen werden können. Sehe ich, zum Beyspiel, ein Buch vor mir liegen, so ist das Bild davon in meiner Seele die unmittelbare Vorstellung davon, oder die Anschauung desselben: denn dieses Bild würde nicht in meinem Gemüthe vorhanden seyn, wenn es nicht durch den Eindruck jener Erscheinung zunächst in mir hervorgebracht worden wäre. Diese bildliche Vorstellung derselben geht also unmittelbar auf sie, oder auf den Eindruck, den sie in meiner Sinnlichkeit verursachte. Wenn ich nun aber diese Anschauung ins Bewußtseyn aufnehme und urtheile: dieses Ding, diese Erscheinung, ist ein Buch; so habe ich ja hier offenbar mit der bloßen Anschauung, oder bildlichen Vorstellung zu thun, die ich einer weitern Vorstellung unterordne. Und es kann auch, der Natur der Sache nach, der Begriff nur auf die Anschauung bezogen werden, nicht auf die der Anschauung correspondirende Erscheinung, oder den sinnlichen Eindruck, weil nur homogenen oder gleichartigen Dingen einerley Prädicat zukommen kann; der Gegenstand der Anschauung aber, oder der sinnliche Eindruck ist ja nicht selbst Vorstellung, sondern nur der Grund und Gegenstand derselben, und folglich heterogener Natur. Begriffe können daher, als Vorstellungen nur wieder von Vorstellungen

prädicirt

prädicirt werden, folglich auch blos von Anschauungen, mit welchen sie homogener Natur sind. Mein Urtheil hat also in dem angeführten Beyspiel keinen andern Sinn, als diesen: Diese durch den Eindruck von jener Erscheinung in mir unmittelbar bewirkte Vorstellung gehöret zu der Classe dererjenigen Vorstellungen, die wir Bücher nennen. In jedem Urtheile ist also ein Begriff, der viele andere Begriffe, und unter diesen auch eine gegebene Vorstellung, das ist die Anschauung, befaßt, und diese Anschauung selbst wird dann auf den Gegenstand unmittelbar bezogen.

Sonach bestehet jede Verstandeshandlung in einer Synthesis, das ist, in einer Verknüpfung verschiedener Vorstellungen in einer einzigen gemeinsamen Vorstellung (§. 51). Diese gemeinsame ganze Vorstellung ist also die Vorstellung von der Vorstellung des Gegenstandes. So ist in dem obigen Beyspiel die allgemeine Vorstellung, Buch, die Vorstellung von der besondern Vorstellung, der Anschauung der einzelnen Erscheinung. Und daher erhält eben diese gemeinsame Vorstellung den Namen Begriff, von begreifen, weil sie andere Vorstellungen begreift. Man nennt sie auch allgemeine Vorstellung. So ist, zum Beyspiel, die Vorstellung des Kajus in der Vorstellung des Menschen, die des Menschen in der des Thieres, die des Thieres in der von der Substanz begriffen. Daraus ist klar, daß jeder Begriff, oder jede allgemeine Vorstellung, als Prädicat zu einem Urtheile gebraucht werden könne.

Da nun ferner alles Denken, das ist, alle Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtseyn, durch Urtheilen, das ist, durch Beziehung der einen Vorstellung auf die andere, geschiehet; so ist auch so viel klar, daß Denken und Urtheilen einerley sey. Mithin ist die Kraft zu denken, der Verstand, auch das Vermögen zu urtheilen. Folglich lassen sich alle Verstandeshandlungen auf Urtheile zurück führen. Und daraus ist dann auch offenbar, daß man die Funktionen des Verstandes (§. 52.) insgesammt gefunden haben müsse, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urtheilen (§. 51.) vollständig angeben kann. Denn bey der Untersuchung der menschlichen Erkenntnisse muß man zuletzt auf Begriffe stoßen, die nicht aus der Erfahrung entspringen können, und unter welchen alle übrige stehen. Dergleichen reine Begriffe, oder Kategorien (§. 56.), kann es nur gerade so viel geben als es verschiedene Arten der Urtheile, ihrer Form nach betrachtet, giebt.

§. 58.

Das Daseyn der reinen Verstandesbegriffe äußert sich in der Bildung formaler Urtheile.

Jedes Denken und Erkennen besteht im Urtheilen, das ist, darinn, daß man verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereiniget (§. 1). Nun können Vorstellungen in einem Subject allein im Bewußtseyn vereiniget werden, oder sie werden in einem Bewußtseyn überhaupt, und also nothwendig verknüpft. Im erstern

Falle sind die Urtheile blos subjective, im letztern aber objective Urtheile (§. 14).

Diese Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtseyn kann nun entweder durch die Analysis, das ist, durch die Zergliederung eines Begriffs in seine Partialbegriffe, oder durch die Synthesis und Zusammensetzung verschiedener Vorstellungen zu einander geschehen (§. 17). Durch die Analysis kann keine Erkenntniß ihrem Inhalte nach vermehrt und erweitert, sondern nur verbessert und verdeutlichet werden (§. 15). Folglich kann jede Erkenntniß nur durch die Synthesis (§. 51.) entstehen und wachsen. Wenn nun das Mannichfaltige, dem durch sie Einheit ertheilt wird (§. 49.), bloß empirisch, das heißt in der Erfahrung, und folglich durch Empfindung, gegeben ist; so ist das Zusammendenken des Mannichfaltigen in Einem, oder die Synthesis, auch blos empirisch; es ist Wahrnehmung eines wirklichen durch Empfindung gegebenen Gegenstandes. Dieses aber würde selbst nicht statt finden können, wenn nicht vorgängig ein ursprüngliches Denken der Gegenstände, die uns die Wahrnehmung darbietet, oder eine reine Synthesis, im Verstande wirksam wäre.

Es ist nämlich in dem ersten Kapitel sattsam erwiesen worden, daß die reinen Anschauungen, Raum und Zeit, die alleinigen Bedingungen sind, unter welchen wir allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen können. Diese würden uns aber unbrauchbar seyn, wenn der Verstand dem Mannichfaltigen der reinen Anschauun-

schauungen nicht Einheit verschaffte (§. 49.), das ist, sie in seine Form aufnähme. Da nun die Form des Verstandes, als eines thätigen Vermögens, nicht in Receptivitäten, sondern in lauter Funktionen bestehen kann (§. 57.); so müssen diese Funktionen des Verstandes in der Bildung gewisser, nach der von der Natur veranstalteten Anlage (§. 38.) ursprünglich erworbener Vorstellungen, mithin reiner Verstandesbegriffe, oder Kategorien, bestehen, und wir entdecken sie, wenn wir die Form aller möglichen Urtheile auf die Form aller Anschauungen beziehen. So wie wir nun alles, was wir anschauen, in Raum und Zeit anschauen müssen, eben so können wir auch nichts als nur in den Formen denken, die alles Denken und Urtheilen erst möglich machen.

Nun aber wird jedes Urtheil, seiner Form nach, das ist, in Ansehung der Art und Weise, wie der Verstand bey der Bildung desselben sich wirksam beweist, durch die Quantität, Qualität, Relation und Modalität bestimmt: folglich muß auch jeder Gegenstand, als ein Quantum, Quale, Relatum und Modale vorgestellt werden. Weil nun jene Funktionen nicht erst durch wirkliche Urtheile erzeugt, sondern umgekehrt alle wirklichen Urtheile durch diese Funktionen erst möglich werden, mithin a priori im Verstande vorhanden seyn müssen; so können auch die Begriffe Quantität, Qualität, Relation und Modalität in den Gegenständen nicht erst durch diese Gegenstände hervorgebracht werden, weil diese ohne jene gar nicht vorstellbar sind. Sie sind also Begriffe

von der nothwendigen Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtseyn, und mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Demnach müssen sie, als ursprünglich erworbene Habe (§. 37. und 38.), a priori im Verstande selber liegen. Ich will dieses nun an der vierfachen Form der Urtheile besonders zeigen.

§. 59.

Quantität der Urtheile.

I. Unter der Quantität des Urtheils verstehen wir diejenige Form desselben, durch die es, als Erkenntniß überhaupt, nach der Größe, die es in Vergleichung mit andern hat, geschätzt wird. Da giebt es denn eine dreyfache Modification des Denkens dabey, aus welcher drey besondere Arten von Urtheilen entspringen, nämlich allgemeine, besondere, oder vielmehr plurative, und einzelne Urtheile.

1. Allgemeine Urtheile sind solche, die sich auf ein Ganzes ohne Ausnahme, auf eine unbegränzte Größe beziehen. Zum Beyspiel: Alle Thiere haben Gefühl — Kein Mensch ist allwissend.

2. Besondere, oder plurative Urtheile sind die, welche etwas von einer begränzten, aber nicht mit völliger Bestimmung im Einzelnen begränzten, Größe, das ist von einer Menge aussagen. Zum Beyspiel: Manche Pflichten sind beschwerlich — Einige Thiere leben nur einen Tag.

3. Die

3. Die einzelnen Urtheile gehen nur auf ein einziges Ding, auf ein bloßes Individuum. Zum Beyspiel: Plato war ein Weltweiser — Guerike ist der Erfinder der Luftpumpe.

Indem nun der Verstand in diesen Urtheilen die Vorstellungen in den Begriffen der Allheit, der Menge und der Einheit in einem Bewußtseyn vereiniget, so müssen diese Begriffe, als so viele Urbegriffe aller möglichen quantitativen Urtheile, schon vorgängig im Verstande, noch ehe er urtheilt, als in ihren Keimen angelegt und vorbereitet, vorhanden seyn.

§. 60.

Qualität der Urtheile.

II. Die Qualität der Urtheile ist diejenige Form derselben, nach welcher sie in Ansehung des Gewinns, den sie der Erkenntniß verschaffen, betrachtet werden. Ihren möglichen Momenten nach sind sie ebenfalls von dreyerley Art, nämlich bejahende oder positive, verneinende oder negative, und unendliche.

1. Die bejahenden, oder positiven Urtheile sagen bestimmt aus, was Etwas wirklich sey, oder zu welcher Gattung oder Art der Dinge das Subject gehöre. Zum Beyspiel: Der Koffee ist eine Baumfrucht — Cajus ist gelehrt.

2. Die verneinenden oder negativen Urtheile geben die Beschaffenheit zu erkennen, die dem Subjecte nicht zukommt. Zum Beyspiel: die Ananas ist

keine Europäische Frucht — Cajus ist nicht gelehrt.

3. In den unendlichen Urtheilen wird der unendliche Umfang der Erkenntnisse dadurch beschränket, daß man das Prädicat absondert, und in dem noch immer unendlich bleibenden Umfang das Subject setzt. Wenn ich, zum Beyspiel, sage: Die Seele ist nicht sterblich; so heißt dieses bloß so viel: die Seele ist ein Wesen, das zu der unendlichen Menge der Dinge gehört, welche übrig bleiben, wenn ich die unendliche Sphäre alles Möglichen dadurch begränze, daß ich alles Sterbliche von ihr hinweg nehme.

In allen diesen Urtheilen modificirt sich die Funktion der Qualität nach eben so vielen Momenten der Realität, Negation und Limitation.

§. 61.

Relation der Urtheile.

III. Die Relation der Urtheile nennen wir diejenige Form derselben, welche die Verhältnisse des Denkens im Urtheilen angeht. Diese Form bringt nach ihrer dreyfachen Modification eben so viele Arten der Urtheile hervor, die kategorischen, die hypothetischen, die disjunktiven Urtheile.

1. Die kategorischen Urtheile sind die, in welchen das Verhältniß des Prädicats zum Subject gedacht wird. Es kommen daher nur zween Begriffe

griffe in denselben vor. Zum Beyspiel, der Satz: Gott ist gerecht. Demnach sind diese Urtheile nur durch den Urbegriff der Substanz möglich.

2. Die hypothetischen Urtheile stellen das Verhältniß des Grundes zur Folge vor. Es sind also zween Urtheile darinn enthalten. Zum Beyspiel, der hypothetische Satz: Wenn ein Gelehrter ein Pedant ist, so ist er verächtlich; befaßt eigentlich das Verhältniß zweener Sätze: ein Gelehrter kann ein Pedant seyn, und ein Pedant ist verächtlich. Weil nun in diesen Urtheilen das eine Glied als der Grund von der Möglichkeit des andern betrachtet wird; so muß hier die Kategorie der Ursache die Basis derselben seyn.

3. In den disjunktiven Sätzen, wird das Verhältniß der eingetheilten Erkenntniß und der gesammten Glieder der Eintheilung unter einander betrachtet, so daß von zweyen oder mehrern objectiv entgegen gesetzten Prädicaten eines mit Ausschließung der übrigen angenommen wird. Zum Beyspiel, der Satz: Eine Linie ist entweder krumm oder gerade — Jeder Satz ist entweder wahr, oder falsch —

Wer siehet nicht, daß in diesen disjunktiven Urtheilen sich eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse zeigt, die darinn besteht, daß sie sich wechselseitig einander ausschließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniß bestimmen, indem sie zusammen genommen den den ganzen Inhalt einer gegebenen Erkenntniß ausmachen?

chen? Denn wenn ich, zum Beyspiel, sage: die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache; so nimmt jeder dieser Sätze einen Theil der Sphäre des möglichen Erkenntnisses über das Daseyn der Welt ein, und alle zusammen erfüllen die ganze Sphäre. Folglich liegt diesem Urtheile der reine Verstandesbegriff der Gemeinschaft, oder der Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden lediglich zum Grunde.

§. 62.

Modalität der Urtheile.

IV. Die Modalität eines Urtheils ist das Verhältniß desselben zu unserm Erkenntnißvermögen. Diese Funktion der Urtheile unterscheidet sich also von den drey vorhergehenden dadurch, daß sie nur den Werth der Copula auf das Denken überhaupt betrifft, gar nicht, wie jene, etwas zum Inhalte selbst beyträgt. Denn nur Größe, Qualität und Verhältniß können den Inhalt eines Urtheils ausmachen. Diese Form bringt daher nach ihrer dreyfach möglichen Modification auch dreyerley Arten der Urtheile hervor, nämlich problematische, assertorische und apodiktische.

1. Problematische Urtheile nennt man diejenigen, in welchen das Bejahen oder Verneinen als blos möglich, oder beliebig, angenommen wird. Zum Beyspiel, der Satz: Vielleicht sind Vulkane im Monde —

2. Asser-

2. Assertorische Urtheile sind solche, darinn das Bejahen und Verneinen als wirklich oder wahr betrachtet wird. Zum Beyspiel, der Satz: Der Mensch hat Vernunft.

3. Apodiktische Urtheile heißen die, in denen man dieses Bejahen oder Verneinen als nothwendig ansiehet. Zum Beyspiel, der Satz: Jeder Zirkel hat einen Mittelpunkt —

Sonach bringt die Funktion der Modalität ihre Urtheile nach den drey Momenten der Möglichkeit und Unmöglichkeit, dem Daseyn und Nichtseyn, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit zu Stande.

§. 63.

Tafel der Kategorien.

Nach dieser vierfachen Funktion des Denkens im Urtheilen lassen sich eben so viele Classen der reinen Verstandesbegriffe entdecken.

1.

Der Quantität.

|

Einheit (das Maaß)

Vielheit (die Größe)

Allheit (das Ganze).

2. Der Qualität:	3. Der Relation.
Realität	Subsistenz und Inhärenz (Substanz und Accidens)
Limitation	Caussalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
Negation.	Gemeinschaft (Wechselwirkung).

4.

Der Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Daseyn — Nichtseyn.
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

§. 64.

Vollständigkeit der Tafel reiner Verstandesbegriffe.

Daß nun diese vier Hauptbegriffe, mit den zwölf Begriffen, die ihre Bestandtheile ausmachen, den ganzen Vorrath aller unsrer ursprünglich erworbenen Verstandesbegriffe (§. 38. 56.), aus welchen alle unsere möglichen Erkenntnisse zusammengesetzt werden müssen, enthalten, und daß sie daher das ganze Verstandesvermögen erschöpfen, läßt sich nun unwidersprechlich erweisen.

Denn alle Handlungen des Verstandes, mithin auch die Urtheile, auf welche sich alles Denken zurück bringen läßt (§. 58.), sind nur durch Begriffe möglich (§. 13.), und ein Begriff ist nichts anders, als ein Prädicat zu einem möglichen Urtheile. So viel es also ursprüngliche Formen der Verstandeshandlungen giebt; so viel Urbe-

griffe

griffe müssen auch vorhanden seyn. Sollte es nun einen Begriff mehr geben, als solcher ursprünglichen Funktionen des Denkens sind; so würde folgen, daß dieser zu keiner Verstandeshandlung benutzt werden könnte. Nun muß doch jede Verstandeshandlung unter irgend einer Form stehen: folglich würde dieser Begriff überhaupt zum Denken nicht gebraucht werden können; er würde müßig und mithin ohne Bewußtseyn in der Seele liegen. Dieses aber ist schlechthin unmöglich (§. 5). Setzt man aber, es gebe einen dieser Urbegriffe weniger, als ursprüngliche Verstandeshandlungen sind; so würde man Verstandeshandlungen haben, in welchen kein Begriff und keine Einheit wäre (§. 1. 49. und 51). Dies aber ist ein innerer Widerspruch. Denn die Verstandeshandlungen bestehen ja eben lediglich darinn, daß die mannichfaltigen Vorstellungen unter eine gemeinsame geordnet werden, und sonach eben ihren Rang unter dieser oder jener Form erhalten. Demnach würde jene Form ganz leer seyn, und nie Handlung befassen. Dies aber ist eben so wenig gedenkbar (§. 2. und 3). Wir sind also aufs gewisseste versichert, daß wir alle reinen Verstandesbegriffe aufgefunden haben, da dieß einem Princip zufolge geschah, welches den Verstand völlig ausmißt, das die Formen, unter welchen alle Verstandeshandlungen des Verstandes nothwendig stehen müssen, vollzählig und bestimmt angiebt (§. 57. und 58.), und welches daher nicht mehr noch weniger Urbegriffe zu diesen Formen zuläßt.

§. 65.

§. 65.

Beantwortung allgemeiner gegen diesen Leitfaden und die Vollzähligkeit der reinen Verstandesbegriffe vorgebrachter Zweifel.

Einer der neuesten Gegner der kritischen Philosophie 24), der in vielen Stellen seines sonderbaren Buchs die bescheidne Bemerkung gemacht hat, daß die ganze Kritik der reinen Vernunft sich in beständigen Zirkeln herumdrehe, und nichts weniger als a priori ihre Behauptungen erweise, glaubt auch hier denselbigen Fehltritt wahrzunehmen. Denn „Denken sey Thatsache," sagt er, „und „der Begriff des Denkens sey selber ganz aus der Er„fahrung geschöpft, mithin sey auch die Erkenntniß der „bestimmten Form unserer Urtheile völlig a posteriori, „aus einer oft wiederholten Beobachtung unsrer selbst, „und eben deswegen auch nicht vollständiger und noth„wendiger, als es diese Beobachtung ist. Daß unsere „Urtheile unter solchen Funktionen stehen, das sey uns „blos aus der Erfahrung bekannt, und wenn wir sa„gen, so muß es seyn, wenn wir urtheilen sollen; so „sey dies eigentlich keine absolute Nothwendigkeit und „Allgemeinheit, sondern es beziehe sich immer nur auf „die von uns schon angestellten Beobachtungen, und be„deute nur so viel, daß das, was bey uns einmal ur„theilen

24) Der Diakonus zu Heidenheim im Würtenbergischen, Herr M. G. U. Brastberger in seinen Untersuchungen über Kants Kritik der reinen Vernunft (Halle, bey Gebauer) 1790. med. 8.) Seite 98. u. ff.

„theilen heiße, jederzeit so beschaffen sey, und wir keine
„andere Möglichkeit zu urtheilen kennen — Wollte
„man aber sagen, daß zwar die Funktionen im Urthei-
„len a posteriori entdeckt werden müssen, hingegen nicht
„eben so die Kategorien, weil diese durch jene bestimmt
„werden, und wenn also einmal die Form der Urtheile
„richtig angegeben sey, eben dadurch auch das Denken
„der Gegenstände a priori und nach einem Princip aus-
„gemessen sey; so komme man dadurch doch nicht auch
„nur einen Schritt weiter. Denn wenn das Denken
„der Gegenstände nichts anders sey als urtheilen, wenn
„die Form der Urtheile ein Leitfaden zur Entdeckung un-
„serer Denkformen sey, wenn diese durch jene bestimmt
„werden; so sey auch die Erkenntniß und Beschreibung
„dieser objectiven Denkformen durchaus nicht allgemei-
„ner, vollständiger und nothwendiger, als es die Er-
„kenntniß und Beschreibung jenes Leitfadens sey. Da
„uns nun a posteriori blos bekannt sey, was urtheilen
„heiße, so folge daraus, daß wir auch das Denken der
„Gegenstände nur a posteriori kennen.“ —

Der Vorwurf, der hier diesem Leitfaden und der Vollzähligkeit der reinen Verstandesbegriffe gemacht wird, enthält zwo verschiedene Beschuldigungen. Die eine ist: Der Leitfaden der reinen Verstandesbegriffe ist nicht a priori, sondern a posteriori aufgefunden worden; er läßt daher keine absolute Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit zu, und folglich kann man auch die Vollzähligkeit der reinen Verstandesbegriffe nach ihm nicht dar-
thun.

thun. — Die zweyte: Man drehet sich mit diesem Leitfaden, ohne Befriedigung zu geben und dadurch nur um einen Schritt weiter zu kommen, im Zirkel herum. Ich erlaube mir, beyde Beschuldigungen in der Nähe zu beleuchten.

I. Zugegeben, daß Denken Thatsache sey, daß es in der Erfahrung wahrgenommene Wirkung sey; zugegeben, daß mich nur Beobachtung belehre, daß alles Denken durch Urtheilen geschehe: so setzt dasselbe, als Wirkung, dennoch eine wirkende Kraft, ein Vermögen zu denken voraus, und ich kann daher aus dem bloßen Begriffe des Denkens, wenn er auch gleich empirischen Ursprungs ist, das Vermögen zu denken mit allen seinen wesentlichen und nothwendigen Bestimmungen, ich kann alle Funktionen das Denkvermögens völlig, und mithin a priori, erkennen. Denn wenn Denken und Urtheilen einerley ist, wenn beydes durch die Vereinigung mehrerer Vorstellungen in einem Bewußtseyn erfolget (§. 14.): so wird, wenn ich die Form des Urtheilens, das ist, die Art und Weise, wie sich der Verstand dabey wirksam beweisen kann, isolirt vom Inhalte, betrachte, leicht auszumitteln seyn, welche und wie vielerley Funktionen desselben beym Urtheilen überhaupt statt finden können und müssen.

Nun kann jedes Urtheil entweder auf die Sache selbst, worüber ich urtheile, oder auf das Verhältniß gehen, in welchem sie zu der Erkenntniß des Urtheilenden stehet. Im erstern Falle sind nicht mehr als drey

Fälle

Fälle möglich, nach welchen sich ein Urtheil auf den Gegenstand beziehen kann; nämlich die Größe, mit der derselbe gedacht wird, die Qualität, unter der man ihn sich vorstellt, und das Verhältniß, in welchem er gegen andere Dinge gedacht werden muß; und so kann es nicht mehr als drey Formen des Urtheils in dieser Rücksicht geben, nämlich die der Quantität, die der Qualität und die der Relation. Im letztern Falle aber, und wenn sich das Urtheil auf das Verhältniß des Gegenstandes zu der Erkenntniß des urtheilenden Verstandes bezieht, ist es nur der Modus dieser Beziehung, der ihn mir als auf gewisse Weise erkennbar darstellet. Und so ist die Modalität die vierte mögliche Form des Urtheilens. Mehr als diese vier Formen des Denkens und Urtheilens sind schlechterdings nicht gedenkbar. Sie alle liegen in dem Begriffe des Denkens und Urtheilens selber, und erschöpfen ihn völlig. Sie sind insgesammt aus der innern Möglichkeit des Denkens und Urtheilens entwickelt, gar nicht aus Erfahrung und Beobachtung geschöpft, folglich nicht a posteriori, sondern lediglich a priori aufgefaßt. Mithin sind auch diese Formen von strenger Allgemeinheit und von absoluter Nothwendigkeit; und demnach sind auch die diesen möglichen Formen des Denkens und Urtheilens zum Grunde liegenden reinen Verstandesbegriffe alle vollzählig aufgefunden.

II. Dadurch ist nun auch die zweyte Beschuldigung zugleich entkräftet und widerlegt worden. Denn wenn sich jene Formen des Urtheilens aus dem bloßen Begriffe

des

des Denkens, und also aus ihrer Möglichkeit, entwickeln lassen, wie ich jetzt eben gezeigt habe; wenn wir sie gar nicht durch bloße Beobachtung und Erfahrung, sondern a priori entdeckt haben; so sind auch die Urbegriffe, worauf jene Formen beruhen, zugleich aus der Möglichkeit derselben, und demnach a priori, erkennbar, und wir sind also durch Hülfe dieses Leitfadens allerdings bis zu den ersten Bestandtheilen und den ursprünglichen Grundlagen des Denkvermögens (§. 50. 54.) hindurch gedrungen.

„Allein ist es nicht möglich," wendet man ein, „daß „jene Denkformen nicht bloße Wirkung unsers subjecti„ven Vermögens, sondern ein Resultat sey, das aus „dem gegenseitigen Verhältniß unserer Urtheilskraft und „eines verborgenen Realgrundes entspringt? Denn man „ist nicht berechtiget, das, was nicht in dem vorgestell„ten Object gegründet seyn kann, in dem vorstellenden „Subject allein zu suchen. Vielmehr ist eine verbor„gene objective Kraft dazu nicht nur möglich, sondern „auch nach der Indication unsrer Erkenntniß gewiß." —

Nun wenn die Denkformen nicht bloße Wirkung unsers subjectiven Vermögens, wenn sie zugleich das Resultat einer verborgenen objectiven Kraft sind; so möchte ich wohl fragen, welches denn dieser verborgene Realgrund seyn werde, dessen Beytrag die Entstehung jener Denkformen und Urbegriffe des Verstandes bewirken hilft. Sind es etwa die sinnlichen Gegenstände? Mit diesen hat ja der Verstand gar nichts zu schaffen (§. 13).

Also

Also wohl die empirischen Anschauungen? Nun so erkläre man uns, wie durch diese Anschauungen jene Urbegriffe und Denkformen erweckt und gebildet werden können; sie, die die strengste Allgemeinheit, die unbedingteste Nothwendigkeit mit sich führen, dergleichen uns keine Erfahrung gewähren kann (§. 9). Oder soll es sonst eine verborgene äußere Caussalität seyn, die zu ihrer Erzeugung beyträgt? und welche könnte die wohl seyn? Die Gottheit vielleicht? Da kämen wir der Schwärmerey des Mallebranche, nach welchem wir alles in Gott schauen sollen, ganz nahe. Es bleibt also sonst nichts, als irgend eine andere verborgne endliche Ursache dazu übrig. Und hier hätten wir wieder um keinen Schritt uns weiter gebracht; die Schwierigkeit blieb die nämliche, und wir hätten allenfalls den Knoten zerschnitten, gar nicht, wie wir doch sollten und wollten, aufgelöst und entwickelt. Was würde aber auf einem solchen Wege von allen unsern Untersuchungen über den Ursprung der Dinge in der denkenden sowohl als körperlichen Natur zu erwarten seyn, wenn wir allen mühsamen Nachforschungen so bequem ausweichen, und uns in die Schlupfwinkel verborgner wunderbarer Kräfte zurück ziehen dürften? Wer würde im mindesten noch an der Möglichkeit, oder dem Daseyn der Sprengwurzel, der Wünschelruthe, der Todtenuhr, des Leichenhuhns und tausend anderer alberner Ausgeburten der Dummheit und des Aberglaubens zweifeln dürfen, wenn mehr nicht vonnöthen wäre, als daß man uns irgend

eine unbewiesene und unbeweisbare verborgne Kraft nennte, die dasselbe bewirken könne? Bald genug würden wir uns auf diesem Wege in die Abgründe der Barbarey jener finstern Jahrhunderte wiederum zurück gestürzt sehen, deren Schulen jede ihren Gesichtskreis übersteigende Erscheinung aus der Geschäftigkeit irgend einer verborgenen Kraft erklärten, und so durch diesen Deus ex machina den Geist aller freyen Untersuchung der Vernunft erstickten?

Demnach ist der Beytrag irgend einer verborgenen objectiven Kraft zum Ursprunge jener Urbegriffe des Denkens so gar nicht als möglich, noch weniger aber, nach der Indication unserer Erkenntniß, als gewiß erweisbar, daß vielmehr nichts natürlicher, und selbst der Indication unsrer Erkenntniß gemäßer ist und seyn kann, als daß, nach einem uranfänglichen Gesetz der Natur, aus gewissen angebohrnen Grundlagen die in denselben gleichsam als in ihren Keimen angelegten Urbegriffe vom Verstande selbst entwickelt und gebildet werden, sobald als wir uns in dem Zustande befinden, die Eindrücke der die Sinne rührenden Gegenstände aufzufassen, wodurch, als durch die von der Natur vorgeschriebene Bedingung, zugleich die Verstandesthätigkeit in Bewegung gesetzt und zur Bildung jener Urbegriffe aus sich selbst veranlasset wird.

„Aber," wendet man ein, „ist denn **Denken** und „**Urtheilen**, auf deren Identität dieser ganze Leitfaden „der Kategorien beruhet, wirklich so ganz einerley? ist „nicht

„nicht auch das erste undeutliche Wahrnehmen eines neu
„erscheinenden Gegenstandes, wäre auch noch überall
„kein vorräthiger Begriff davon, und selbst der Name
„nicht vorhanden, schon darum Denken? Ich führe ein
„Kind, das noch nie einen Baum gesehen hat, und den
„Namen selbst nicht kennet, nun hin zu einem Baum.
„Siehe das! sag' ich, ohne den Namen zu nennen.
„Wollte man darum meynen, daß das Kind, was es
„nun wirklich siehet, ohne einen frühern Begriff und ei-
„nen schon bekannten Namen, auch als wirkliche Er-
„scheinung, und so wie es in der Anschauung gegeben
„wird, noch gar nicht denken könne? Wie manche zu-
„vor nie gesehene, nie gekannte Producte können einem
„Reisenden, in fremden Ländern, aus den verschiedenen
„Reichen der Natur aufstoßen, die er unter keinen ihm
„gewöhnlichen Begriff zu ordnen, mit keinem ihm ge-
„läufigen Namen zu bezeichnen weiß! Wollte man dar-
„um sagen, daß er, indem er nun diese Gegenstände be-
„schauet und betrachtet, dennoch keinen Gedanken (kein
„Erkennen) davon habe? — Einfache Apprehension —
„klares Wahrnehmen, Bewußtseyn der uns afficirenden
„Gegenstände, wirklicher Erscheinungen und Eindrücke
„— ist die Radix alles Erkennens. Von dieser ersten
„Wurzelwirkung stammen alle die Zweige der gebildetern,
„völligern und reifern Erkenntnisse ab — Um also die
„ersten Bestandtheile der menschlichen Erkenntniß mit
„Zuverläßigkeit entdecken und bestimmen zu können, muß
„man nicht den schon gebildeten, sondern den erst zu

 „bilden-

„bildenden Menschen zum Augenwerk nehmen, und das „ganze Geschäft des Denkens in den ersten Grundact „zurückleiten, von dem die Ideenbildung uranfäng„lich abgeflossen; nicht aber eine spätere, nachfol„gende Denkverrichtung für die ursprüngliche Aeuße„rung denkender Kraft und den ersten Anfang ihrer Thä„tigkeit unterstellen.“ —

Wir hätten also diesem Zweifel vor allen Dingen den Beweis von der Identität des Denkens und Urtheilens entgegen zu setzen. Wir können nämlich nicht denken, ohne Vorstellung auf Vorstellung zu beziehen; und wir können keine Vorstellung in uns erzeugen und haben, ohne den Inhalt derselben, oder das, was den vorgestellten Gegenstand in ihr repräsentirt, theils auf dieses vorgestellte Object, theils auf unser vorstellendes Subject zu beziehen, das heißt, ohne Bewußtseyn (§. 2). Nun setzt alles Anerkennen einer gegenwärtigen Vorstellung im Bewußtseyn für dieselbe, die wir schon vormals durch Wahrnehmung empfangen hatten, das Selbstbewußtseyn, oder das Bewußtseyn der Identität unsrer Selbst voraus, welches die bloße Vorstellung Ich, Ich denke, hervorbringt, als das einfachste Correlat aller andern Vorstellungen, und als die Bedingung ihrer Einheit und ihres Zusammenhangs. In diesem einigen Selbstbewußtseyn müssen daher die mannichfaltigen Vorstellungen, die in einer Anschauung liegen, vereinigt werden: denn sonst würden sie nicht durchgängig eben demselben Bewußtseyn angehören, das heißt, sie würden nicht meine

ne Vorstellungen seyn können. Vorstellungen aber in einem Bewußtseyn vereinigen heißt urtheilen (§. 14). Demnach sind Vorstellen und Urtheilen Actus des Erkenntnißvermögens, die stets zusammenfließen, und nie, ohne wechselseitig von einander begleitet, erfolgen können. Mithin ist Denken, d. i. einen Begriff auf Etwas beziehen, und Urtheilen, oder verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigen, ein und dasselbe.

Bey Kindern, in welchen das Bewußtseyn sich noch nicht mit derjenigen Klarheit, wie bey den Erwachsenen, äußern kann (§. 36.), erfolgt, wie bey diesen, der Actus des Denkens dennoch auf dieselbige Weise. Bey der einfachen Apprehension, bey dem klaren Wahrnehmen eines noch nie gesehenen Baums wird es die mannichfaltigen Vorstellungen dieser ganzen Anschauung, so wie die Erwachsenen, in einem Bewußtseyn vereinigen. Es wird, obschon noch mit schwacher Klarheit, urtheilen, daß diese Mannichfaltigkeit der Erscheinung nur ein ihm unbekanntes, unnennbares Ganzes ausmache. Kommt ihm dergleichen wiederum in der Erfahrung vor, so wird es, wenn es gleich keinen Namen dafür weiß, diesen Gegenstand dennoch für ein Ding derselbigen Art erklären. Man mache den Versuch mit einem Kinde, das zum Sprechen noch ganz unfähig ist: man zeige ihm eine Blume, zum Beyspiel eine Rose, man lasse sie es beachten, und lege sie sodann vor seinen Augen in einen Schrank. In einer Stunde darauf lege man ihm eine andere Blume, etwa eine Nelke, vor; und es wird sogleich mit dem Fin-

ger nach dem Schranke zeigen, wohin es die Rose aufbewahren sah, und dadurch zu erkennen geben, daß dieselbe mit jener zu einer Gattung gehöre — daß es auch eine Blume sey. Was thut also hier das Kind anders, als daß es den gegenwärtigen Eindruck mit dem vormals erhaltenen Eindrucke vergleichet, und beyde Eindrücke in einer allgemeinen Vorstellung verbindet, sie so in einem Bewußtseyn vereinigt, und also urtheilet, daß dieser Gegenstand mit jenem eine Aehnlichkeit habe, und daher zu einer gemeinsamen Art, oder Gattung, gehöre? Ob es das Wort, den Namen, mit welchem wir diese Gegenstände belegen, kennet oder nicht; darauf kömmt hier gar nichts an. Genug der Begriff ist da, und diesen hat es aus sich selbst, aus den Grundlagen seines Vorstellungsvermögens, entwickelt. Ich habe dergleichen Versuche sehr oft mit Kindern von sechs bis acht Monaten angestellt, und allemal gefunden, daß, wenn ich ihnen noch nie wahrgenommene Gegenstände verschiedner Arten einer Gattung wiederholend zur Beachtung vorlegte, sie selbige stets der Gattung unterordneten, zu welcher sie nach ihren gemeinsamen Merkmalen gehörten.

Wir mögen also den schon gebildeten, oder den erst noch zu bildenden Menschen zu unserm Augenmerk bey der Erforschung der ersten Bestandtheile unserer Erkenntniß machen; wir werden auf dem einen Wege, wie auf dem andern, an demselbigen Standpunkte eintreffen müssen, von welchem wir mit unserm Leitfaden der reinen Verstandesbegriffe ausgiengen. Denn die allerersten Anfänge

fänge des geistigen Lebens, das heißt, des Denkens, äußern sich, wie ich nur itzt erst gezeigt habe, durch Urtheilen. Urtheile aber sind nur durch gewisse Urbegriffe möglich, welche sich selbst aus den gedenkbaren Formen derselben, denen sie zum Grunde liegen müssen, ergeben (§. 58). Weit gefehlt also, daß dieser bisher von mir geprüfte Einwurf den Leitfaden, welchen uns die kritische Philosophie zur Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe darreicht, treffe und zernichte; so ist vielmehr offenbar, daß er diesen Leitfaden, und den durch ihn erfundenen Ursprung der Kategorien, nur mehr bestätige und rechtfertige.

§. 66.

Prüfung einiger besonderer Zweifel wider die Richtigkeit und Vollzähligkeit der reinen Verstandesbegriffe.

Bisher habe ich die Zweifel und Einwürfe geprüft und zu beantworten gesucht, die man dem Leitfaden und der Vollzähligkeit der reinen Verstandesbegriffe nur im Allgemeinen, so viel ich weiß, entgegengesetzt hat. Ich darf daher auch diejenigen Einwendungen hier nicht mit Stillschweigen übergehen, die gegen die Richtigkeit und Vollständigkeit der Tafel der Kategorien (§. 63.) insbesondere und im Einzelnen zur Zeit mir bekannt geworden sind.

I. Was nun die Urbegriffe der Quantität (§. 59.), nämlich die der Einheit, der Vielheit und Allheit anlangt, so will man die beyden letztern aus dem Verzeichniß der Kategorien verweisen. „Denn," sagt man, „bey

„einer Anordnung der Ideen, die den Stammbaum des
„menschlichen Verstandes bezeichnet, müssen nur die er-
„sten Stammbegriffe, mithin blos einfache Urbegriffe,
„statt finden. Die Begriffe der Vielheit und Allheit
„aber stammen ja von dem Begriffe der Einheit her, und
„sind um deswillen beyderseits abgeleitete Begriffe, gar
„nicht Urbegriffe, das heißt solche, worunter alle mensch-
„liche Erkenntniß sich bringen läßt." —

Es ist Misverstand, wenn man die Einfachheit als ein wesentliches Erforderniß eines Urbegriffs ansiehet. Eine jede Verbindung coordinirter Begriffe setzt einen besondern Actus des Verstandes voraus. Nun ist der Actus, mit dem ich die wiederholte Setzung der Einheit, das ist, die Vielheit denke, doch wohl ein anderer Actus, als der, mit dem ich mir die bloße Einheit vorstelle. Denn ich würde sonst von der wiederholten Setzung der Einheit lauter einzelne Vorstellungen haben: um sie in einer Vorstellung zu denken, muß ich sie verbunden mir vorstellen, das ist, sie als eine Vielheit denken. Mithin erfordert die Vorstellung der collectiven Einheit, das ist, der Allheit, oder der Vielheit als Einheit betrachtet, ebenfalls einen eignen Actus des Verstandes. Daß dem so sey, ist daraus klar, weil der zur Kategorie der Allheit gehörige Begriff der Zahl nicht überall möglich ist, wo die Begriffe der Vielheit und der Einheit sind. Dies ist, zum Beyspiel, der Fall in der Vorstellung des Unendlichen. Demnach sind die Begriffe der Vielheit und

Allheit

Allheit eben so wohl, als der der Einheit, Urbegriffe der Quantität.

II. Unter den Kategorien der Qualität (§. 60.) will man die der Negation und Limitation eben so wenig als Urbegriffe dulden. „Denn beyde," sagt man, „sind „nicht positive Begriffe, und finden nur da statt, wo „die Realität nicht ist; ein Stammbegriff aber soll ja „den Grund reeller Erkenntniß enthalten, und um des„willen muß er positiv seyn." —

Ich begreife nicht, wie die Negation darum, weil sie kein positiv bestimmender Begriff ist, auch kein Urbegriff seyn könne. Es ist hier nämlich nicht von der logischen Verneinung, die blos durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, und welche eigentlich niemals einem Begriffe, sondern nur dem Verhältnisse desselben zu einem andern im Urtheile anhängt, die Rede. Hier sehen wir vielmehr auf den Inhalt des Begriffs und haben also die transcendentale Negation zum Gegenstande, das ist, das Nichtseyn an sich selbst, im Gegensatze der transcendentalen Bejahung, welche ein Etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Seyn ausdrückt, und daher Realität genennt wird. Demnach muß diese transcendentale Negation allen verneinenden Urtheilen als Form zum Grunde liegen, und, da sie einen besondern Actus des Verstandes verlanget, unter die Stammbegriffe der Qualität gehören.

Was nun ferner die Kategorie der Limitation, oder Einschränkung, betrifft, so wird diese Verbindung der

Realität mit der Negation in den Dingen gedacht; so wie die limitirenden Urtheile etwas von der Form der bejahenden und verneinenden Urtheile gemein haben (§. 60). Daraus aber, daß die Kategorie der Limitation aus der Verbindung der Kategorie der Realität mit der Negation entspringt, folgt gar nicht, daß sie blos abgeleitet, und also kein Stammbegriff sey. Denn um durch die coordinirende Verbindung der Realität mit der Negation den dritten Begriff der Limitation hervor zu bringen, wird ein besonderer Actus des Verstandes erfordert, der mit dem gar nicht einerley ist, der bey dem ersten und zweyten ausgeübt wird.

III. In Ansehung der Urbegriffe der Relation (§. 61.) soll, „so wie die Unterscheidung der Urtheile in kategorische, hypothetische und disjunctive, die man gewöhnlich so leicht auf die Composition zurück führe, die „Anordnung der Kategorien der Subsistenz und Inhärenz, der Caussalität und Dependenz, und der Gemeinschaft, gezwungen seyn.“ —

Ich übergehe die gepriesene so leichte Zurückführung der Urtheile der Relation auf die Composition. Ich erinnere nur so viel, daß hier von dem transcendentalen Ursprunge derselben, aus ihrer bloßen Form, die Rede seyn könne. In dieser Rücksicht ist jene Unterscheidung der Urtheile der Relation in kategorische, hypothetische und disjunktive a priori evident, und mithin gar nicht gezwungen. Aus diesem Grunde kann denn nun auch der Anordnung der Kategorien nach der Subsistenz und

Inhärenz,

Inhärenz, der Caussalität und Dependenz und endlich der der Gemeinschaft der Vorwurf der Gezwungenheit mit Fug und Recht nicht gemacht werden.

Denn wenn ein kategorisches Urtheil gefällt werden soll, so muß Etwas da seyn, das als Subject, ohne wieder ein Prädicat von etwas andern zu seyn, gedacht werden kann — Substanz: und es muß hinwiederum ein anderes Etwas vorhanden seyn, das als eine Bestimmung von jenem prädicirt werden kann — Accidens. Folglich müssen die ursprünglichen Notionen der Subsistenz, das ist, des Daseyns einer Substanz, und der Inhärenz, daß heißt, des Daseyns eines Accidens, dem kategorischen Urtheile stets zum Grunde liegen.

In jedem hypothetischen Urtheile wird das Verhältniß des Grundes zu seiner Folge, und also eine ursachliche Verbindung, gedacht. Da diese Verbindung als schlechthin nothwendig gedacht wird, so kann die Erfahrung nicht die Quelle seyn, aus der dieses Urtheil hervor fließet (§. 9). Es muß daher eine dieser Funktion correspondirende Kategorie, der Begriff von der nothwendigen Bestimmung des Daseyns von Etwas durch ein anderes von ihm verschiedenes Etwas, dergleichen Urtheile möglich machen — Caussalität und Dependenz.

Die disjunctiven Urtheile stellen die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist, als ein Ganzes in Theile, als einen Begriff in die in ihm befaßten Theilbegriffe, getheilet vor. Da nun diese Theilbegriffe nicht als einander subordinirt, mithin nicht so, daß sie einan-

der

der einseitig, wie etwan in einer Reihe, sondern coordinirt, und also wechselseitig, als in einem Aggregat, bestimmen (§. 17.), gedacht werden, so daß, wenn ein Glied der Eintheilung gesetzt wird, alle übrigen ausgeschlossen werden, und so auch umgekehrt; so muß es nur der Begriff der Gemeinschaft, oder der Wechselwirkung, seyn, auf welchen das disjunctive Urtheil beruhet. Dieser Begriff der Gemeinschaft aber entspringt aus der Verbindung der Kategorien der Substanz und Caussalität, so daß eine Substanz als Ursache von Etwas in einer andern von ihr verschiedenen Substanz betrachtet wird. Weil nun daraus, daß ich den Begriff einer Ursache und den einer Substanz zusammen verbinde, noch nicht sogleich der Einfluß, das heißt, die Art und Weise, wie eine Substanz Ursache von Etwas in einer andern Substanz werden könne, sich einsehen läßt; so ist klar, daß dazu ein besonderer Actus des Verstandes nothwendig sey; und um deswillen muß der Begriff der Gemeinschaft unter die Urbegriffe des Verstandes gehören. Demnach ist in der Anordnung der Kategorien der Relation ganz kein Zwang zu entdecken, da sie so natürlich aus der Form jener Urtheile hervor fließen.

IV. Endlich hat man auch unter den Kategorien der Modalität (§. 62.) denen der Nothwendigkeit und Zufälligkeit den Platz streitig zu machen gesucht. „Denn „Nothwendigkeit und Zufälligkeit," spricht man, „sind „nur zwo Arten des Daseyns: und wenn ihr selbst die „abstammenden Begriffe der Vernunft von den obersten „Stamm-

„Stammbegriffen unterscheidet; so ist es unrecht, wenn
„ihr, wie hier geschieht, diese beyde Arten untereinander
„mischt und verwirret.“ —

Einen bloßen abgeleiteten Begriff nennen wir denjenigen, der aus einem ganzen Begriffe, als ein darinn enthaltner subalterner Begriff entwickelt wird. So sind, zum Beyspiel, die Begriffe von Handlung, Leiden, Kraft, subalterne, mithin blos abgeleitete Begriffe der Kategorie Caussalität; so die Begriffe der Veränderung, des Entstehens, des Vergehens von der Kategorie der Modalität. Diese werden, da sie subaltern sind, durch einen und denselbigen Actus des Verstandes gedacht, durch welchen ihre Urbegriffe gedacht werden (S. 168). Nicht so diejenigen Begriffe, die aus der Verbindung zweener coordinirten Begriffe (§. 17.), und also durch eine neue Synthesis, entspringen, zu deren Bildung natürlich ein besonderer Actus des Verstandes erfordert wird. Nun entstehet die Notion der Nothwendigkeit aus den beyden Kategorien der Möglichkeit und des Daseyns, also durch Coordination, nicht durch Subordination. Denn die Nothwendigkeit ist nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Folglich wird zu dem Begriffe der Nothwendigkeit ein eigner Actus des Denkens erfordert. Mithin ist er, da er nicht blos abgeleitet ist, ein Urbegriff des Verstandes.

§. 67.

§. 67.

Bemerkungen über die Claßification der reinen Verstandesbegriffe.

Aus dem obigen erhellet, daß die §. 63. dargestellte Claßification der reinen Verstandesbegriffe gar nicht willkührlich, sondern selbst in der Natur unsers Denkvermögens gegründet ist. Um desto mehr verdienen die Betrachtungen unsre Aufmerksamkeit, zu welchen uns jede Claßification der Kategorien veranlasset. Sonderbar ist es nämlich:

I. daß in jeder der vier Classen, welche die Tafel der Kategorien enthält, eine gleiche, und zwar dreyfache, Zahl derselben ist. Dieß ist um desto mehr der Aufmerksamkeit würdig, da sonst alle Eintheilungen a priori durch Begriffe zweygliedrig seyn müssen.

II. Daß in jeder dieser vier Classen die dritte Kategorie aus der Verbindung der zweyten mit der ersten entspringt (§. 66).

III. Daß die der ersten zwo Classen sich blos auf Gegenstände der Anschauung, der reinen so wohl als empirischen, beziehen, daher man sie auch mit dem Namen der mathematischen belegt, weil die Mathematik allein alle ihre Begriffe construirt, oder in der reinen Anschauung darstellt (§. 18.): die der beyden letztern Classen aber gehen auf die Existenz dieser Gegenstände, es sey nun in Beziehung auf einander, oder in Verhältniß auf den Verstand.

Verstand. Diese nennt man deshalb dynamische Kategorien. Denn dynamisch heißt dasjenige, wobey man nicht auf dessen Größe in der Anschauung, sondern auf den Grund seines Daseyns siehet. Ferner haben die Kategorien der beyden ersten Classen, nämlich die der Quantität und Qualität, keine Correlate. Die der dritten und vierten aber, oder die der Relation und Modalität, haben ihre Correlata und Gegensätze. So zeichnen sich die der ersten und zweyten Classe auch dadurch aus, daß in denselben jederzeit ein Fortschritt, nämlich in denen der Quantität ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, so wie in denen der Qualität ein Fortschritt von dem Etwas zum Nichts ist.

IV. Daß, so wie im Logischen die kategorischen Urtheile allen andern zum Grunde liegen, so auch auf die Kategorie der Substanz sich alle Begriffe von wirklichen Dingen stützen.

V. Daß endlich, so wie die Modalität im Urtheile kein besonderes Prädicat ist, eben so auch die Modalbegriffe keine Bestimmung zu den Dingen hinzu thun.

Von allen diesen Besonderheiten läßt sich ganz kein Grund angeben, wenn sie nicht in der Natur des Verstandes selbst ihre Quelle haben. Dadurch aber wird die Ursprünglichkeit und Vollzähligkeit der reinen Verstandesbegriffe nur mehr bestätiget.

§. 68.

§. 68.

Folgerungen.

Aus dieser bisher vorgetragenen Theorie des reinen Verstandes lassen sich nachstehende Folgerungen begreifen.

Erste Folgerung.

Die reinen Verstandesbegriffe, die an sich nichts als logische Funktionen sind (§. 56.), können an sich selbst nicht den mindesten Begriff von einem Objecte ausmachen. Denn da der Verstand in dem Vermögen zu denken, oder Begriffe zu bilden, bestehet, der einzig mögliche Gegenstand der Begriffe aber nur allein Anschauungen sind (§. 56.); so werden auch Begriffe, die nicht mit irgend einer Anschauung im Bezuge stehen, leer, das ist, ohne Stoff und Inhalt, seyn müssen. So sind, zum Beyspiel, die Begriffe des Blindgebohrnen, die er sich bildet, wenn er vom Licht, von Finsterniß, von Farben reden höret, so wie die des Taubstummen, der eine Kanone losbrennen, oder eine Harfe spielen siehet, von Schall und Tönen, völlig leere Begriffe, weil beyde von diesen Dingen in der Erfahrung keine Anschauungen erhalten konnten.

Zweyte Folgerung.

Weil nun alle Funktionen des Verstandes darinn bestehen, daß sie dem Mannichfaltigen Einheit geben (§. 13. 50.); so muß für die reinen Verstandesbegriffe ebenfalls ein Mannichfaltiges vorhanden seyn, welches

durch

durch sie Einheit erhält, und dadurch sie selbst einen Stoff und Inhalt bekommen. Dieses Mannichfaltige aber bietet ihnen die Sinnlichkeit in ihren Formen, oder den reinen Anschauungen des Raums und der Zeit, dar (§. 41. 52), welches zum Behuf aller Erkenntniß a priori gegeben seyn muß. Die Einbildungskraft setzt dieses Mannichfaltige zusammen: und dies ist es, was wir oben (§. 58) reine Synthesis genennt haben. Allein diese reine Synthesis vermag es noch nicht, uns Erkenntniß zu verschaffen. Es fehlt ihr noch ein nothwendiges Bedürfniß: dies ist die Einheit (§. 1. 49). Es müssen also noch Begriffe da seyn, welche dieser reinen Synthesis Einheit ertheilen. Und diese Begriffe können in nichts anderm, als lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen.

Dritte Folgerung.

Eben die Function also, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt (§. 13), giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit. Sonach bringt derselbige Verstand durch die nämliche Function, durch die er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils vollendet, auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt. Und deswegen wird eine solche Function ein reiner Verstandesbegriff genennt,

das ist ein solcher, der a priori sich auf einen Gegenstand beziehet. Durch diese Beziehung auf das Mannichfaltige der reinen Anschauung des Raums und der Zeit hören also die Kategorien auf, bloße Functionen des reinen Verstandes vorzustellen. Sie werden auf diese Weise versinnlicht und allererst anwendbar; so wie sie ohne Beziehung auf empirische Anschauungen gar nicht als Begriffe von Gegenständen gedacht werden können.

Vierte Folgerung.

Da diese reinen Verstandesbegriffe sich insgesammt auf ein gemeinschaftliches Princip stützen (§. 57), und also nicht willkührlich aufgelesen sind, sondern an sich ein eignes System ausmachen (§. 63—66); so folgt, daß man nach ihnen jeden Gegenstand der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch behandeln könne. Denn weil sie alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andrer Begriff gebracht werden kann, völlig erschöpfen; so muß daher jede metaphysische Untersuchung durch die verschiedenen Klassen derselben nothwendig geführt werden.

§. 69.

Prädicabilien des reinen Verstandes.

Aus jenen Stammbegriffen des reinen Verstandes lassen sich wiederum subalterne Begriffe ableiten, die eben so rein und von Erfahrung unabhängig sind, als die Urbegriffe selbst, von welchen sie ihre Abkunft haben. Man

Man nennet sie Prädicabilien des reinen Verstandes. Sie entspringen theils aus der Verknüpfung mehrerer primitiven Begriffe unter sich selbst: so, zum Beyspiel, die Begriffe der Kraft, der Handlung, des Leidens aus der Kategorie der Caussalität; so die der Gegenwart und des Widerstandes aus dem Stammbegriffe der Gemeinschaft; so die des Entstehens, des Vergehens, der Veränderung aus dem reinen Urbegriffe der Modalität. Theils entstehen diese Prädicabilien durch Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf die Modus der reinen Anschauung, oder auch auf Empfindung überhaupt: von der Art sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe. Theils aber erwachsen sie daraus, daß man die ursprünglichen Stammbegriffe bis zur höchsten Einheit, zum schlechthin Unbedingten, oder Absoluten erhebt: so erhalten wir die Ideen der reinen Vernunft, die Formen der Vernunftschlüsse, so fern sie auf die synthetische Einheit der Anschauung (§. 51) angewandt werden. Endlich aber giebt es auch noch subalterne Begriffe, welche die Folge der logischen Vergleichung der ursprünglichen Vorstellungen des Verstandes sind mit den Vorstellungen des Raums und der Zeit unter sich selbst, und die man daher mit dem schicklichen Namen der Reflexionsbegriffe belegt. Da ich von den drey letztern Arten im zweyten Buch ausführlich handeln werde; so sey es hier genug, sie nur vorläufig blos angezeigt zu haben.

Das dritte Kapitel.

Von der reinen Vernunft.

---

§. 70.

Natur der Vernunft.

Alle unsere Erkenntniß fängt von den Sinnen an (§. 36), geht von da zum Verstande fort (§. 49), und endiget sich bey der Vernunft, über welche nichts höheres in uns ist, um den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen (§. 13. 51). Unter der Vernunft aber, im Gegensatze des Verstandes (§. 50), verstehen wir das Vermögen zu begreifen, das heißt, das Besondere in dem Allgemeinen durch Begriffe zu erkennen (§. 13). Denn der Vernunftschluß wird der unmittelbaren Erkenntniß entgegen gesetzt. Nun ist zwar bey der unmittelbaren Erkenntniß auch eine Schlußfolge anzutreffen. Allein diese ist in dem ihr zum Grunde liegenden Urtheile an sich schon enthalten, ohne daß es einer dritten Vorstellung dazu bedarf. Bey dem Vernunftschlusse hingegen muß die Verknüpfung der Schlußfolge mit dem ersten Urtheil vermittelst eines dritten geschehen. In jedem Vernunftschlusse nämlich wird zuerst eine Regel gedacht — der Obersatz. Unter die Bedingung dieser Regel wird hernach ein Erkenntniß subsumirt — der Untersatz. Endlich wird das Erkenntniß

niß selbst durch das Prädicat der Regel bestimmt — der Schlußsatz. Dadurch also, daß der Schlußsatz aus einer Regel, die außer dem Object desselben auch für andere Gegenstände gilt, gefolgert wird, sucht die Vernunft Einheit der Verstandeserkenntniß mit ihren Schlüssen zu bewirken. So wie nun der Verstand den Erscheinungen, die lediglich sein Gegenstand sind, vermittelst der Regeln, Einheit giebt (§. 13. 50); eben so ertheilt auch die Vernunft vermittelst der Principien den Regeln des Verstandes Einheit (§. 51). Die Vernunft ist also das Vermögen der Principien, wie der Verstand das Vermögen der Regeln.

Ein Princip aber heißt hier nicht jedes Urtheil, welches die Möglichkeit eines andern Urtheils begreiflich macht. Denn die Grundsätze des Verstandes sind zwar allgemeine Sätze a priori, und um deswillen mögliche Obersätze in einem Vernunftschlusse, das sind sie aber nur ihrem formalen und logischen Gebrauche nach, gar nicht in Ansehung ihres Ursprungs und in Rücksicht auf den materialen oder transscendentalen Gebrauch, den wir von ihnen machen können. Wir nehmen daher dieses Wort in engerer Bedeutung, so daß wir ein allgemeines Erkenntniß nach bloßen Begriffen mit dem Namen eines Princips belegen. Mithin ist eine Erkenntniß aus Principien eine Erkenntniß des Besondern im Allgemeinen durch Begriffe. Allgemeinheit also macht die Form oder das Wesen der Vernunft aus.

§. 71.
Reine Vernunft.

Nun kann die Vernunft sich entweder mit den Urtheilen des Verstandes, oder sie kann sich blos mit sich selbst beschäftigen. Im erstern Falle kann ihr Geschäft unsre Erkenntniß keinesweges synthetisch erweitern und vermehren, sondern sie vermag sie nur analytisch zu erläutern und zu verbessern. Denn sie kann nur die Form der Erkenntniß verändern: den Stoff, den Inhalt derselben nimmt sie lediglich so an, wie ihn der Verstand ihr darbietet, indem sie den Regeln desselben dadurch, daß sie die niedern den höhern unterordnet, Einheit ertheilet. Weil nun jene Urtheile und Regeln des Verstandes entweder Erfahrungsurtheile, oder Verstandesgrundsätze a priori sind, welche doch immer nur die Möglichkeit der Erfahrung betreffen; so kann man die Vernunft in dieser Rücksicht empirische Vernunft nennen.

Im letztern Falle hingegen, und wenn die Vernunft sich blos mit sich selbst beschäftiget, schaft sie neue Begriffe aus sich, die alle mögliche Erfahrung übersteigen. In so fern ist sie das Vermögen, Begriffe und synthetische Urtheile (§. 15) von Sinnlichkeit und Verstand unabhängig a priori aus sich selbst zu erzeugen, und wird daher reine Vernunft genennt.

§. 72.
Ursprüngliche Grundlage der reinen Vernunft.

So wie nun in der Sinnlichkeit (§. 38) und im Verstande (§. 52) eine gewisse Naturanlage, oder ursprüngliche

liche Grundbestimmung (§. 37) vorhanden ist, nach welcher beyde Vermögen aus sich selbst durch ursprüngliche Erwerbung (§. 37) sich Erkenntnisse verschaffen können; eben so muß auch für die Vernunft von der Natur eine Veranstaltung getroffen seyn, die ihr zur Grundlage dienet, um nach derselben ihre reinen Begriffe und Grundsätze aus sich selbst zu schöpfen.

Nun muß, wenn die Vernunft etwas begreifen soll, allemal eine Bedingung, das ist, ein Grund voraus gesetzt werden, aus welchem sich etwas anderes verstehen oder begreifen läßt. Dasjenige aber, was eine Bedingung voraus setzt, wird bedingt genannt. Da äußert sich nun ein natürlicher Hang der Vernunft, nach welchem sie mit rastlosem Bestreben bemühet ist, die Bedingung von der Bedingung so lange aufzusuchen, bis sie zu einer Bedingung kömmt, die nicht mehr bedingt ist, und zu einem Grunde, der nicht mehr Folge von andern Gründen ist. Jedes Bestreben aber setzt eine Vorstellung von dessen Gegenstande voraus. Mithin muß die Vorstellung des Unbedingten allen Untersuchungen der Vernunft vorgängig zum Grunde liegen. Da nun der Begriff des Unbedingten nicht in dem Begriffe des Bedingten liegt, und folglich auch nicht aus demselben analytisch entwickelt werden kann; so muß es ein synthetischer Begriff seyn, welchen die Vernunft nach einer natürlichen Anlage aus sich selbst bildet und erzeuget.

In so fern nämlich die Vernunft sich blos mit Schlüssen, oder mit Unterordnung besonderer Begriffe

unter allgemeinere beschäftiget, das ist, nach ihrem formalen und logischen Gebrauche betrachtet; so sucht sie bey jedem bedingten Erkenntniß in der Reihe seiner Bedingungen bis zum Unbedingten hinauf zu steigen, und hierdurch die mannichfaltigen Erkenntnisse des Verstandes in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, und ihnen so die höchstmögliche systematische Einheit zu geben (§. 51). In wiefern sie aber Begriffe der Dinge, oder Verhältnisse, die zwischen den Dingen vorhanden sind, betrachtet; ist es das Unbedingte in den Gegenständen selbst, durch welche sie ihre Erkenntnisse von diesen Dingen in Verknüpfung bringt. Und so ist denn hier der Grund der Vernunfteinheit in dem Principe enthalten: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, mithin das **Unbedingte** selbst gegeben, das heißt, es ist in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten. Das Unbedingte, Absolute, Vollendete ist also ein Vernunftbegriff, der allen übrigen Vernunftbegriffen zum Grunde liegt, der sich zwar durch keine Erfahrung wegen der Eingeschränktheit unsres Erkenntnißvermögens realisiren läßt, der aber doch dazu dient, daß wir uns die Sphäre des Erkennbaren als unendlich vorstellen, und unser Bestreben nach Erkenntniß ohne Unterlaß fortsetzen können.

§. 73.

Leitfaden der reinen Vernunftbegriffe.

Die Function der Vernunft bey allen ihren Schlüssen ist, wie ich gezeigt habe, Allgemeinheit der Erkenntniß

niß nach Begriffen (§. 70). Dieser Allgemeinheit nach Begriffen entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit oder Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Und diese ist stets das Unbedingte (§. 72). Folglich ist der reine Vernunftbegriff der Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält.

Wie nun die reinen Verstandesbegriffe aus der verschiedenen logischen Form der Urtheile erkennbar sind (§. 58); so lassen sich auch die reinen Vernunftbegriffe, das ist, die verschiedenen Arten des Unbedingten, aus der verschiedenen Form der Vernunftschlüsse entdecken. Denn es müssen gerade so viel Arten reiner Vernunftbegriffe seyn, als es verschiedene Formen der Vernunftschlüsse giebt, und zwar aus eben den Gründen, die uns die Vollzählichkeit der reinen Verstandesbegriffe zusichern (§. 64—66).

§. 74.

Form der Vernunftschlüsse.

Aus der Relation der Urtheile, oder derjenigen Form derselben, welche die Verhältnisse des Denkens im Urtheilen betrift (§. 61), entspringen drey Arten der Vernunftschlüsse in Ansehung der logischen Form derselben, nämlich der kategorische, der hypothetische, und der disjunctive Vernunftschluß.

I. Die Form der kategorischen Vernunftschlüsse besteht darin, daß man durch Prosyllogismen bis zu einem Subject, das nicht mehr Prädicat ist, fortschreitet.

II. Die Form der hypothetischen Vernunftschlüsse beruht darauf, daß man zu einer Voraussetzung fortgeht, die nichts weiter voraus setzet.

III. Die Form der disjunctiven Vernunftschlüsse endlich bestehet darin, daß man zu einer Allgemeinheit der Glieder der Eintheilung fortschreitet.

§. 75.

Arten der reinen Vernunftbegriffe.

Durch diese drey verschiedne Schlußarten werden wir auf eben so viel Arten des Unbedingten, oder der reinen Vernunftbegriffe geleitet, nämlich

I. auf ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjecte — auf ein Subject, das nicht wieder Prädicat ist;

II. auf ein Unbedingtes der hypothetischen Synthesis — auf einen Grund, der nicht wieder Folge von andern Gründen ist;

III. auf ein Unbedingtes der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System — auf ein vollendetes Aggregat der Glieder einer Eintheilung.

Diese reinen Vernunftbegriffe werden auch Ideen genennt im Platonischen Sinne; weil ihr Gegenstand seiner Totalität nach auf keine Weise sinnlich angeschauet, folglich auch in keiner menschlichen Erfahrung gegeben werden kann.

§. 76.

Natur der reinen Vernunftbegriffe.

Weil die Vernunft weder Erfahrung, noch sonst irgend Etwas, als nur den Verstand, und dessen Urtheile, zum Gegenstand hat (§. 13), welchen sie die höchste synthetische Einheit verschaft (§. 51), der Verstand aber lediglich mit Anschauungen und Erscheinungen sich beschäftiget, denen er durch seine Begriffe Einheit giebt; so folgt, daß die reine Vernunft unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erscheinung hinaus lägen, zur Absicht hat. Sie fordert vielmehr nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit kann daher keine Vollständigkeit der Anschauungen und Gegenstände, sondern nur eine Vollständigkeit der Principien seyn. Jedennoch denkt sie solche, um sich jene bestimmt vorzustellen, als die Erkenntniß eines Objects, dessen Erkenntniß in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist. Das Object selbst aber ist nur eine Idee, die sie um die Verstandeserkenntniß der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe als möglich zu bringen. Eine Idee ist daher ein Begriff, der auf das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung, oder auf die höchsten Bedingungen und den Grund aller Erscheinungen geht. Und von dieser Seite her betrachtet, ist eine Idee etwas sehr viel sagendes und Großes.

§. 77.

Realität der reinen Vernunftbegriffe.

Da nun eine Idee kein willkührlich erdichteter Begriff, sondern durch die Natur der Vernunft selbst gegeist (§. 70. 72—75), so wie die Kategorien durch die Natur des Verstandes (§. 56—67), mithin sich auf den ganzen Verstandesgebrauch nothwendiger Weise beziehet; so hat sie um deswillen völlige subjective Realität. Allein wenn wir sie in Beziehung auf das Erkenntniß ihres Gegenstandes betrachten, so sagt eine Idee sehr wenig. Sie ist nämlich der Begriff eines Maximum. Gleichwohl ist ihr in der Erfahrung kein Gegenstand gegeben worden, der ihr völlig congruent wäre. Daher läßt sich ihre objective Realität eben so wenig beweisen, als widerlegen. Folglich ist sie ein bloßer problematischer Begriff. Man sagt daher von einem solchen Begriffe, er sey nur eine Idee. So ist, zum Beyspiel, die absolute Totalität aller Erscheinungen, oder das schlechthin Unbedingte, eine Idee, oder ein Problem ohne alle Auflösung, weil wir dergleichen niemals in concreto zeigen, sondern uns ihm blos nähern können, ohne es jemals adäquat im Bilde zu entwerfen.

Das

Das

Zweyte Buch.

Von dem Umfange des Gebrauchs der Quellen menschlicher Erkenntniß.

Erstes Kapitel.

Vom Umfange des Gebrauchs der reinen Sinnlichkeit.

§. 78.

Subjective Realität der Sinnlichkeit.

Die Sinnlichkeit ist das Vermögen der Seele, von den Gegenständen afficirt zu werden, oder Eindrücke aufzufassen (§. 39). Durch diese Eindrücke, die wir, indem sie erfolgen, Empfindungen nennen, werden der Seele Vorstellungen zugeführt, die, da sie unmittelbar entstehen, Anschauungen heißen (§. 39). Diese Vorstellungen aber können die Seele blos von den Eindrücken, die sie von den Dingen erhält, nicht aber von der eigentlichen Beschaffenheit der die Eindrücke verursachenden Gegenstände selbst benachrichtigen. Denn die Eindrücke, welche die sinnlichen Gegenstände auf uns machen, hängen lediglich theils von der ursprünglichen Receptivität des sinnlichen Vermögens (§. 40) in der Seele, theils aber auch von der Organisation der sinnlichen Werkzeuge im Körper ab. Demnach können sie uns keine Erkenntniß von der absoluten Natur, und den eigentlichen und wesentlichen Bestim-

stimmungen der Gegenstände selbst, so wie sie an sich seyn mögen, gewähren, sondern diese Gegenstände bleiben, als Dinge an sich, für uns ganz unbestimmt. Wir belegen daher diese unbestimmten Gegenstände mit dem sehr schicklichen Namen der Erscheinungen (§. 39). Folglich sind diese Erscheinungen nicht etwas in den Dingen selbst befindliches; sie sind vielmehr blos etwas, das nur in unsrer Vorstellung angetroffen wird, nämlich die Art und Weise, wie wir uns afficirt fühlen. Man kann also dem sinnlichen Erkenntnißvermögen keine objective, sondern nur blos subjective Realität zugestehen. Dies läßt sich sowohl in Ansehung der sinnlichen Empfänglichkeit der Seele, als auch noch besonders in Rücksicht auf die Organisation der sinnlichen Gliedmaaßen des Körpers erweisen.

§. 79.

Subjectivität der sinnlichen Empfänglichkeit.

In Ansehung der sinnlichen Empfänglichkeit, oder der beyden Formen der Erscheinungen (§. 41) ist aus dem ersten Kapitel des ersten Buchs hinlänglich klar, daß sie keine objectiven Bestimmungen der den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich sind, noch seyn können. Sie sind also blos subjective Grundgesetze unseres sinnlichen Vermögens. Und es kann auf keine Weise erhärtet werden, daß sie die Grundbestimmungen der Sinnlichkeit überhaupt seyen, woran alle Arten sinnlicher Wesen in ihren Anschauungen gebunden wären. Denn es ist sehr wohl gedenkbar, daß es andere Wesen sinnlicher

licher Natur geben könne, die bey ihren sinnlichen Wahrnehmungen dieselbigen Formen nicht kennen, unter welchen allein uns die Erscheinungen gegeben sind; sondern welche vielleicht dieselbigen Gegenstände nach ganz andern Gesetzen empfinden und wahrnehmen. So wenig wir also berechtiget sind, diese subjectiven Gesetze den Dingen an sich als objective Bestimmungen zuzueignen; eben so wenig sind wir befugt, unsere spezifike Sinnlichkeit auf andere Arten sinnlicher Wesen auszudehnen, und ihnen dieselbigen Formen, an die unser sinnliches Vermögen gebunden ist, zuzuschreiben. Sie haben also beyde in Ansehung des Gebrauchs, den wir von ihnen machen können, nur subjective Realität, und sie können von uns schlechterdings nicht anders gedacht werden, als nur in Beziehung auf Gegenstände unserer spezifiken sinnlichen Natur; ob man ihnen gleich, in sofern sie als nothwendige in unsrer Seele liegende Grundgesetze der Empfindung und Wahrnehmung betrachtet werden, die objective Realität nicht absprechen kann. Davon aber ist hier die Rede nicht.

§. 80.

Subjectivität der sinnlichen Organisation in Ansehung der Zufälligkeit der äußern Sinnlichkeit.

Was nun ferner die sinnliche Organisation anlangt, so ist ihre Subjectivität und Zufälligkeit einleuchtend, man mag auf die Anzahl der sinnlichen Organen, oder auf ihre Structur, Einrichtung und Lage seine Aufmerksamkeit richten.

Ziehen

Ziehen wir erstlich die Anzahl derselben in Betrachtung, so finden wir, daß dieselbe zwar unserm gegenwärtigen Zustande sehr gemäß, und zur Befriedigung unserer Bedürfnisse vollkommen hinreichend sind; aber Niemand kann uns Bürgschaft dafür stellen, daß die Dinge, die wir vermittelst dieser fünf Sinne erkennen, außer den Eigenschaften und Beschaffenheiten, welche wir izt an ihnen wahrnehmen, nicht noch andere an sich haben, die wir aber durch keine von unsern Organen zu entdecken vermögen, sondern wozu etwa noch ein sechster Sinn nöthig wäre. In diesem Falle befinden wir uns wirklich in Ansehung der magnetischen, elektrischen und anderer ätherischen Materien, deren Daseyn aus gewissen Erscheinungen an andern Körpern außer Zweifel gesetzt ist, deren Beschaffenheit aber uns keiner unserer fünf Sinne unmittelbar zu erkennen zu geben vermag, die aber unstreitig von Wesen anderer Sinnlichkeit, zu deren Bedürfniß der Gebrauch dieser Materien etwa gehören mag, wahrgenommen werden können. Also läßt uns die spezifike Sinneskraft unsrer Natur nicht alle sinnlichen Gegenstände bemerken, die dennoch, ihrer Natur nach, der Sinnlichkeit überhaupt genommen bemerkbar sind.

Die Structur und der Bau unsrer sinnlichen Werkzeuge hat gerade dasselbe Verhältniß zu unserm gegenwärtigen Zustande, welches die fünffache Zahl derselben hat, und ist so eingerichtet, wie es zu unserer Glückseligkeit erforderlich war, um uns den Gebrauch der Dinge,

die uns umgeben, zu erleichtern und ihren Genuß angenehm zu machen. Ein feinerer Bau unserer sinnlichen Organen, als er gegenwärtig ist, würde uns Schmerz verursachen. Dies beweißen alle Nervenkrankheiten, welche bekanntermaaßen die Empfindlichkeit und Feinheit der Sinne ungemein erhöhen, und in welchen das geringste Geräusch den Patienten den empfindlichsten Schmerz verursachet. Wäre die Textur unserer Gehörnerven von beträchtlich feinerm Gewebe, als sie wirklich ist; so würde ein immerwährendes Geräusch uns unaufhörlich bestürmen, und uns allen Schlaf verwehren. Was würde dann der Zauber der Tonkunst, die Reize der Melodie und Harmonie für uns seyn? Ein feinerer Bau unsrer optischen Werkzeuge würde vielleicht machen, daß die Lichtmaterie uns nicht so hell wäre, und wir nur einen ganz kleinen Theil des Gegenstandes auf einmal wahrnehmen könnten, zugeschweigen daß dießfalls auch die zwischen unserm Auge und den Gegenständen befindlichen Materien, zum Beyspiel die Luft, uns hindern und die Gegenstände verdunkeln würden.

Man nehme nun ferner an, daß der Bau unsrer Sehnerven die Einrichtung erhalte, daß die Gegenstände des Gesichts uns tausendmal größer erschienen, als sie uns gegenwärtig sich zeigen; wie abweichend würden dann unsre Vorstellungen von denselben ausfallen, verglichen mit denenjenigen, die wir izt von ihnen erhalten? Unter was für verschiedenen Bestimmungen würde sich uns die Figur und Oberfläche eines Eichenblattes dar-

stellen? Was für neue, uns izt ganz unbemerkbare Erscheinungen würden sich nicht in den kleinsten Theilen desselben entfalten? Man erinnere sich hier der Beobachtungen, womit uns die mehrere Vervollkommnung der Mikroskope bereichert hat.

Eben so sind die Modificationen unserer sinnlichen Organe unter gewissen Umständen gar mannichfaltigen Verschiedenheiten unterworfen. Ich will hier nicht der individuellen Unterschiede in Ansehung der Grade von Feinheit und Schärfe der Sinnen gedenken, die in verschiedenen Menschen verschiedene Abstufungen leidet. Ich will nicht anführen, daß die Sinne der Wilden fast durchgängig schärfer, als bey Nationen von Cultur angetroffen werden; daß, zum Beyspiel, auf den Antillen die Einwohner die Schlangen in einer beträchtlichen Entfernung riechen, die den stumpfen Geruchsorganen des Europäers ganz unempfindbar sind; daß der Hottentot vom Vorgebirge der guten Hoffnung die Spitzen der Mastbäume mit bloßem Auge bemerkt, die der Europäer kaum mit bewafnetem Auge zu erkennen vermag, und daß die Katalakken in düsterer Nacht die äußern Gegenstände erkennen und unterscheiden. Ich will nur soviel bemerken, daß die Sinnlichkeit die Eindrücke der Gegenstände nur in so fern aufzufassen vermag, als es die Verbindung dieser Gegenstände mit den Zwischenmaterien, durch welche jene auf die sinnlichen Organe wirken, gestattet. Durch ein rothes Glas nehmen wir alle Gesichtsgegenstände ebenfalls unter der rothen Farbe wahr:

der

der Stab, den wir in ein Gefäß voll Wasser halten, kommt uns an der Oberfläche des Wassers gebrochen vor; und die Schärfe des Gefühls, wodurch jene Blindgebohrne vermittelst des Daumen, und besonders des an der rechten Hand, Farben unterschieden, gieng bey feuchtem Wetter und nach gehaltener Mahlzeit gänzlich verloren.

Vergleichen wir vollends den Bau und die innere Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge mit der sinnlichen Organisation der Thiere; so entdecken wir so mächtige Verschiedenheiten in Ansehung der Mechanik derselben, welche die zufällige Natur und Subjectivität der Sinnlichkeit des Menschen aufs deutlichste beweisen. So findet zwar unter den Menschen ein großer individueller Unterschied in Ansehung der Augen statt, wie ich nur gezeigt habe: aber doch sind darinn einander *alle gleich*, daß keiner den Stern des Auges willkührlich erweitern, oder zusammenziehen, noch die Kristallinse convexer oder concaver machen kan, als sie in jedem von Natur ist. Dagegen giebt es Thiere, deren Bedürfniß es erheischte, daß sie mit einem Vermögen, über ihre sinnlichen Organe zu gebieten, und sie beliebig zu modificiren, versehen würden. Hieher gehört das Huhn, die Taube und andere kleinere Vögel, die mit demselbigen Auge, womit sie ein nahes Saamenkorn aufsuchen, auch in weitester Entfernung den Raubvogel bemerken, den wir kaum als einen schwarzen Punkt erblicken.

Es giebt noch andere Verschiedenheiten in der Anlage und der mechanischen Einrichtung der sinnlichen

Organisation, in Rücksicht auf die Lust und Unlust, womit gewisse Sensationen in Wesen von verschiedner Organisation begleitet werden. Die Gehörorgane des Hundes werden auf eine ganz andere Weise durch die Töne eines musikalischen Instruments erschüttert, als die akustischen Nerven des Menschen. Und wer weiß nicht, daß die Wölfe selbst in dem wütendsten Angriffe, zu welchem der Hunger sie nöthiget, durch den Schall, den das Zusammenschlagen eiserner Geräthschaften, zum Beyspiel zweyer Messer oder Degenklingen, gescheucht die Flucht ergreifen 25)? Alle diese Verschiedenheiten der Eindrücke müssen auch eben so sehr abweichende Vorstellungen dieser Modificationen erzeugen. Ein einleuchtender Beweis, wie zufällig die Einrichtung der Natur sinnlicher Wesen ist, wie sehr sie von den specifiken Bedürfnissen derselben abhänget, und wie wenig uns die Sinne von der wahren Beschaffenheit der Dinge zu erkennen geben können!

Ziehen wir endlich die sinnlichen Werkzeuge noch nach ihrer verschiedenen örtlichen Lage am Körper in Betrachtung; so scheint auch diese die ganz zufällige und subjective Natur der äußern Sinnlichkeit noch mehr zu bestätigen. Denn man kann wohl nicht mit genugsamen Grund

25) Diese ganze Materie habe ich ausführlicher behandelt in der Abhandlung über den transscendentalen Idealismus in dem Neuen philosophischen Magazin von J. H. Abicht und F. G. Born 1 Band 3 Stück S. 360-371 und 4 Stück S. 459 und ff.

Grund annehmen, daß die Verschiedenheit der sinnlichen Eindrücke und der davon abhängigen Sensationen in dem ursprünglich verschiedenen Gewebe der Organen allein, oder nur hauptsächlich, gegründet sey; indem anatomische Beobachtungen lehren, daß sich derselbige Nerve in mehrere Aeste theilt, die, nachdem sie zu verschiedenen Theilen des Körpers hinlaufen, zur Erzeugung verschiedener Empfindungen dienen. Es scheint also, daß es bey den verschiedenen Sinnesarten vornämlich auf die bestimmte örtliche Lage der Sinneswerkzeuge beruhe, wenn die jedem Sinne correspondirende schickliche Materie ihre Eindrücke auf denselben machen soll. Das Licht und der Schall, zum Beyspiel, fallen auf den ganzen Körper, und müssen also nothwendig auch Bewegungen in denenjenigen Nerven erregen, die an die äussern Theile des Körpers reichen. Wir erhalten aber keine Empfindung davon. Das Auge empfängt eben sowohl, als das Ohr, die Eindrücke der Luft, welche den Schall verursachen, ohne daß es der Seele davon etwas zu empfinden giebt; so wie die Zunge, wenn sie gegen das Licht gehalten wird, nicht die mindeste Empfindung verursachet, obgleich ihre Nerven unfehlbar vom Lichte gerührt werden. Demnach scheint es, daß es vornämlich auf die örtliche Lage der verschiedenen Sinnesorgane ankomme, wenn diese gegen ihre besondern schicklichen Materien in Proportion stehen, und von diesen die erforderlichen Eindrücke erhalten sollen. Da nun diese Eindrücke selbst lediglich von der Beziehung abhängen, in

der wir gegen jene Materien stehen; so können sie uns daher die Gegenstände ebenfalls nur nach der Art und Weise, wie es unsere Bedürfnisse erheischen, gar nicht nach ihrer wahren absoluten Natur und wesentlichen Beschaffenheit, zu erkennen geben.

Ueber das alles verdient noch der Einfluß in Betrachtung gezogen zu werden, den sowohl der Grad des Abstandes, in welchem wir ein Object wahrnehmen, als auch die verschiedenen Umstände in unsre sinnliche Vorstellung haben, unter welchen wir dasselbe Ding bald unter dieser, bald unter einer andern Gestalt wahrnehmen.

Einmal hat die Entfernung des Gegenstandes von uns einen beträchtlichen Antheil an der Art und Weise, wie unsere Vorstellung von demselben ausfällt. Denn da, zum Beyspiel, unser Auge nichts unterscheiden kan, was wir nicht unter einem rechten Winkel sehen; so wird ein viereckigter Thurm nothwendig rund erscheinen müssen, wenn wir ihn aus einer Distanz erblicken, wo die Lichtstralen, die von ihm in das Auge fallen, zu spitzige Winkel machen.

Allein auch die veränderten Umstände, unter welchen wir einerley Gegenstand zu verschiedenen Zeiten beachten, geben uns dieselbigen Dinge immer unter andern Gestalten zu erkennen. So ist das Wasser unter gewissen Umständen ein flüssiger, und unter andern ein fester Körper. Welches ist nun seine wahre Natur? So wird das Quecksilber durch einen sehr heftigen Grad von Kälte zu einem festen Körper gebildet; durch langes Erschüttern läßt es

sich

sich in Staub verwandeln; durch die Auflösung erhält es die Natur eines hellen durchsichtigen Kristalls, und im Feuer sehen wir es in Gestalt eines Dampfes auffliegen. Was sind alle die verschiedenen Gestalten, unter welchen es uns je nach Beschaffenheit der Umstände, in welche wir es versetzen, sich darstellt? Was sind sie anders, als bloße Erscheinungen? Zwar kann man diesem Halbmetalle immer wieder seine erste Gestalt ertheilen. Aber selbst diese erste Gestalt, unter der es uns die Natur darreicht, was läßt sie uns von dem, was es an sich seyn mag, wohl entdecken?

Wir sehen ja, daß in der ganzen Einrichtung der thierischen Natur eine Veranstaltung herrscht, die mit den wesentlichen Bedürfnissen der Thiere in der genauesten Beziehung steht. So finden wir, daß dem Blute der Thiere gerade derjenige Grad von innerer Wärme gegeben ist, der mit dem Elemente, worinn es lebt, im Verhältnisse steht. Die vierfüßigen Landthiere, zum Beyspiel, haben eine innere Wärme von 96 bis 100 Graden des Fahrenheitischen Thermometers. Wenn also die Luft einige Tage eben so warm seyn sollte; so würde das Blut dieser Thiere durch das Athemholen nicht abgekühlt werden können, und sie würden also alle umkommen müssen. Die Erfahrung lehrt aber, daß die Hitze nur selten in irgend einem Lande auf 100 Grade ansteigt. Es war daher kein höherer Grad innerer Wärme für diese Thiere nöthig. Ist nun dieses Ebenmaaß in allen andern Stücken der Natur thierischer

Wesen mit ihren specifiken Bedürfnissen offenbar; warum sollte nicht auch die Organisation ihres sinnlichen Vermögens nach eben dem Maaßstabe eingerichtet seyn? Warum sollten die sinnlichen Beschaffenheiten der Körper, Festigkeit und Flüssigkeit, Weichheit und Härte, Geschmeidigkeit und Sprödigkeit, Figur und Ausdehnung, ja selbst die Undurchdringlichkeit, mehr, als Farbe, Geruch, Wärme, Kälte, und so weiter, von der specifiken Einrichtung unsrer Natur unabhängig, warum sollen jene nicht, wie diese, das Resultat aus dem Verhältnisse unsrer subjectiven sinnlichen Natur zu unsern specifiken Bedürfnissen seyn?

§. 81.

Natur der Erscheinung.

Wenn also unsere Vorstellungen von den äußern Gegenständen blos von der specifiken Empfänglichkeit des sinnlichen Vermögens in der Seele (§. 79), und von der zufälligen Organisation der Sinneswerkzeuge im Körper (§. 80) abhangen; wenn ein größerer Abstand der sinnlichen Gegenstände von uns, wenn eine andere Form dieser Gegenstände, eine andere Lage der Theile derselben, veranlassen kan, daß gewisse Beschaffenheiten, die wir unter diesen Umständen an ihnen wahrnehmen, unter jenen Umständen verschwinden und andere an deren Stelle treten; so kan man keinesweges behaupten, daß uns die Sinne von den absoluten Eigenschaften, oder den eigentlichen und wesentlichen Bestimmungen

mungen der Dinge irgend etwas erkennen lassen. Alles, was sie uns zu erkennen geben können, sind blos relative Beschaffenheiten, das heißt solche, die lediglich von den Verhältnissen abhängig sind, in welchen diese Dinge gegen die zufällige, den gegenwärtigen specifiken Bedürfnissen unsrer Natur entsprechende, Einrichtung der menschlichen Sinnlichkeit stehen. Da wir nun die unmittelbaren Gegenstände der Sinne mit dem Namen der Erscheinungen belegen; so wird die Natur einer Erscheinung in der bloßen Vorstellung von der Art und Weise bestehen, wie jene Gegenstände unsere Sinnlichkeit afficiren. Alle Erscheinungen sind also lauter Veränderungen und Modificationen der Sinnlichkeit. Diese Veränderungen aber können doch nicht wieder in Veränderungen ins Unendliche hinaus gegründet seyn, sondern sie müssen ihren Grund in irgend etwas haben, das nicht wieder veränderlich und wandelbar, sondern an sich selbst unwandelbar und unveränderlich ist. Allein von diesen den Erscheinungen zum Grunde liegenden unveränderlichen Dingen an sich können wir ja gar nichts wissen, das heißt, weder a posteriori vermittelst der Sinne, noch aus objectiven Gründen a priori, und also apodiktisch, erkennen.

Demnach kan die Erscheinung nicht in einer verworrenen Vorstellung des ihr zum Grunde liegenden Dinges an sich bestehen, die sich etwa durch Auflösung und Auseinandersetzung der Merkmale der Erscheinung zur deutlichen Verstandeserkenntniß erheben ließ. Denn gesezt, daß wir die Unterscheidung der mannichfaltigen

Theile und Merkmale einer Erscheinung auch noch so weit treiben könnten; so würden wir doch nie bis zu den ersten Elementen derselben, die ganz ausser dem Gebiete der Sinnlichkeit liegen, gelangen können. Alles, was wir dießfalls zu entdecken vermögend seyn möchten, würden immer nur wieder Erscheinungen seyn. Dieses erläutern die Versuche sehr gut, welche die Naturforscher vermittelst der Mikroskope angestellt haben. **Leuwenhoek** entdeckte durch ein Vergrößerungsglas in Pfefferwasser, das er an die Luft gesezt hatte, kleine lebendige Thierchen, deren eines sich zum Diameter eines Sandkorns verhielt, wie 1 zu 1000. Da sich nun die Körper, wie die cubi ihrer Diameter, verhalten, so verhält sich die Größe eines solchen Thierchens wie 1 zu 1,000, 000, 000. Mithin war ein solches Thierchen der tausende Milliontheil von einem Sandkörnchen. Nun schließe man daraus auf die verhältnißmäßige Größe seiner Gliedmaaßen; wie klein die Füße, die Organen, die Muskeln, die Adern und Nerven eines solchen Wesens seyn müssen. Man setze aber, daß unsere optische Organe alle die Feinheit und Schärfe besäßen, die nur immer die Natur der Materie zuläßt; man nehme ferner an, daß die Schärfe des Auges durch keine gröbern Zwischenmaterien gehindert werde, so daß wir selbst die kleinsten mannichfaltigen Unterschiede in den Gliedmaaßen dieser Thierchen genau beobachten könnten; so würden alle diese Wahrnehmungen dennoch immer nichts weiter, als Erscheinungen enthalten, und nimmermehr würden wir auf

Dinge

Dinge kommen können, die nicht an sich veränderlich, das ist, nicht selbst Erscheinungen wären.

„Ja“, wendet man ein, „das behaupten wir auch „nicht: wir sagen nicht, daß die sinnliche Erkenntniß „sich blos durch die Auseinandersetzung der Theile und „Merkmale der Erscheinung zu intellectuellen Erkennt„niß erheben lasse. Das ist unsere Meynung gar nicht. „Wenn wir sagen, daß durch Erhebung der verworre„nen sinnlichen Vorstellung zur deutlichen, Verstandes„erkenntniß entstehe; so meynen wir nur, daß dieses „durch eine Absonderung der Merkmale geschehe, die „durch unsere Sinnlichkeit hinzukommen, und in der Art „und Weise liegen, wie diese von dem Gegenstande affi„cirt wird; wodurch dann eine Vorstellung dessen ent„stehet, was der Gegenstand an sich ist, oder was ihm „an sich selbst zukommt, also wahre Verstandeserkennt„niß, die aber bey uns nur abstract, und also symbo„lisch, nicht anschaulich seyn kan„ —

Nun so versuche man, was für unsere Erkenntniß übrig bleibt, wenn man die Art und Weise, wie unsre Sinnlichkeit afficirt wird, oder das Subjective, von dem Grunde der individuellen Bestimmung der Sinnlichkeit, oder dem Objectiven, vermittelst der Abstraction absondert. Was erkennen, was wissen wir nun?

„O ja!“ erwiedert man, „kann denn nichts von „jenen Gründen der Erscheinungen, von den Dingen „an sich, gedacht werden, das heißt, sind die Merkma„le, die von ihnen in ihrem Begriffe durch den Verstand

und

„die Vernunft gedacht werden, nicht in ihnen als Bestim-„mungen enthalten?" —

Allein einmal ist gedacht werden, oder unter gewissen Merkmalen vorgestellt werden, und wirklich seyn gar nicht ein und dasselbe. Das Reich der Möglichkeiten ist von ungeheurem Umfange. Wir können alles denken, was logisch möglich ist, das heißt, was sich nicht widerspricht. Was würde aber dann nicht wirklich seyn müssen? Aus dem bloßen Denken kann also keine Erkenntniß erwachsen (§. 14). Zweytens sind wir auch gar nicht berechtiget, unsere reinen Verstandesbegriffe auf andere Gegenstände, als die Erscheinungen sind, anzuwenden. Denn da dem Verstande sonst keine Gegenstände, als Anschauungen und Erscheinungen, gegeben sind, welchen er, vermittelst der Regeln, Einheit ertheilt, die Vernunft aber gar keinen Gegenstand, als lediglich den Verstand selbst hat, dessen Regeln sie Einheit durch Principe verschafft (§. 51); so ist überall nichts für den Verstand und die Vernunft erkennbar, was nicht als Stof jenem von der Sinnlichkeit dargeboten wird. Dieser Behauptung der kritischen Philosophie hat man bisher von allen Seiten her widersprochen: aber man hat sie zur Zeit nicht widerlegen können. Man hat sie stets mit Gründen bestritten, die sich immer im Zirkel herumdrehen, und gerade das als ausgemacht voraussetzen, was eben erst bewiesen werden sollte. Denn daß, vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde, die Erscheinungen nicht ohne Dinge an sich seyn können, in

denen

denen sie gegründet sind, und daß dasjenige, was wir nach dem Satze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes von ihnen denken, ihnen auch als Bestimmungen zukommen müsse — das, sage ich, ist nicht nur ein gewaltiger Sprung, sondern es wird auch in diesem Beweise schon als gewiß und unläugbar angenommen, was wir eben schlechterdings nicht zugeben können, nämlich daß der Satz des zureichenden Grundes auch auf Dinge, die nicht sinnlich vorstellbar sind, gültig angewendet werden könne, wie ich im folgenden dritten Kapitel ausführlich zeigen werde.

Folglich können wir von dem, was die Dinge an sich seyn, und was ihnen für Bestimmungen zukommen mögen, gar nichts erkennen, nicht, daß sie wirklich sind; nicht, daß sie einfache Dinge sind; nicht, daß sie Substanzen sind; nicht, daß sie Ursachen sind; nicht, daß sie Kräfte haben.

Der Fehler aber, der dieser unerweisbaren Behauptung zum Grunde liegt, besteht in der Verwechselung des logischen Wesens der Dinge mit dem realen Wesen, oder der Natur derselben. Jenes bestehet in dem innern Princip aller der Bestimmungen, die zur Möglichkeit eines Dinges gehören. Dieses aber ist das innere Princip derjenigen Bestimmungen, auf die sich das Daseyn desselben gründet. Das logische Wesen, das in dem Inbegriffe der Grundbestimmungen eines Dinges bestehet, ist daher selbst immer nur ein Prädicat, nicht das Subject, oder das Ding an sich, mithin nur das

subje-

subiectum quo: das reale Wesen ist also das subiectum quod, das Ding an sich selbst. Dieses aber ist für uns schlechthin nicht erkennbar. Denn alle unsere Erkenntnisse bestehen aus Urtheilen, in welchen wir gewissen Dingen, als Subjecten, gewisse Bestimmungen zu Prädicaten beylegen. Nun kann dasjenige, was diesen Bestimmungen zum Grunde liegt, und dem das zukommt, was wir von ihm erkennen, an und für sich nicht wiederum eine Bestimmung seyn, weil es sonst wiederum ein Subject, woran es haftete, voraus setzen würde. Es muß also von einer solchen Beschaffenheit seyn, daß es nie durch ein Urtheil, sondern schlechterdings durch eine Anschauung erkannt werden kann. Mithin können die Dinge an sich kein Gegenstand unserer Erkenntniß seyn. Einleuchtender wird die Sache noch im folgenden zweyten Kapitel dargestellt werden 26).

Ueber dies habe ich schon in der Einleitung zu diesem Versuch (§. 4.) erwiesen, daß für uns Dinge an sich schlechterdings nicht vorstellbar sind.

Man sucht zwar den Beweisgründen für die Erkenntniß der Dinge an sich aus der Verworrenheit unserer sinnlichen Vorstellungen eine andere Wendung zu geben; man sagt: „die Erscheinungen bestünden aller-

„dings

26) Ausführlicher habe ich diese Sache vorgetragen in meiner Abhandlung über den Unterschied zwischen dem logischen und realen Wesen in dem neuen philosophischen Magazin von J. H. Abicht und F. G. Born 2 Band 1 Stück Seite 71-87. wohin ich meine Leser verweise.

„dings nicht aus verworrenen Vorstellungen von den „allgemeinen Bestimmungen der ihnen zum Grunde lie„genden Dinge an sich: aber die Zergliederung unsrer „sinnlichen Vorstellungen führe uns darauf, daß sie „vieles enthielten, was nicht darin unterschieden, das „ist, verworren vorgestellt werde. Dieses viele nicht „unterschiedene wären nun nicht die Dinge an sich selbst, „es entspreche aber Dingen an sich außer der sinn„lichen Vorstellung, welche die objectiven Gründe der„selben wären, durch die Vernunft geschlossen, und „durch den Verstand nach ihren allgemeinen Bestim„mungen gedacht, schlechterdings aber nicht durch die „Sinne dargestellt würden." —

Darauf antworte ich: das läuft dennoch am Ende auf Eins hinaus. Eben das dem in der Erscheinung vielen verworren vorgestellten entsprechende Ding an sich, worauf wir durch einen Vernunftschluß geführt werden, bedeutet ja blos einen ganz unbestimmten Gegenstand, dessen Begriff bey allen und jeden Erscheinungen immer derselbige, nämlich blos der ganz unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt ist. Und also bleibt dieses außer der sinnlichen Vorstellung, derselben als objectiver Grund entsprechende Ding an sich für unsern Verstand immer und ewig ein Etwas = X. Denn mit welchem Rechte kann ich die Kategorien auf dasselbe anwenden, da es weiter nichts ist, als das Denken von Etwas überhaupt ohne sinnliche Anschauungsform, dessen Vorstellung daher durchaus keine Anschauung enthält,

hält, deren Mannichfaltiges eine Kategorie verknüpfen könnte? Durch die Zergliederung unsrer sinnlichen Vorstellungen und Begriffe können wir also keinesweges erkennen, was den Dingen an sich selbst zukomme. Ich will ja nicht wissen, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sey; denn das gehört zu seinem logischen Wesen: ich will vielmehr wissen, was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriffe hinzukomme, und wodurch das Ding selbst in seinem Daseyn ausser meinem Begriffe bestimmt sey, mithin was sein reales Wesen sey.

§. 82.

Umfang des Gebrauchs der reinen Anschauungen von Raum und Zeit.

Das alles setzt ganz außer Zweifel, daß der Umfang des Gebrauchs der reinen Sinnlichkeit sich nicht weiter erstrecken könne, als die Bestimmung der Sinnlichkeit selbst reicht. Diese aber ist lediglich die Empfindung. Um deswillen kann die Receptivität derselben, oder die reine Sinnlichkeit (§. 41), das ist, Raum und Zeit, nur in der ursprünglichen Anlage gegründet seyn, wodurch allein Wahrnehmung und Erfahrung allererst möglich wird. Ich habe auch bereits in dem ersten Kapitel des ersten Buchs klar erwiesen, daß Raum und Zeit nicht mit den Gegenständen zugleich gegeben, noch sonst Begriffe seyn können, die etwa durch Abstraction und Allgemeinmachung, noch sonst irgend auf eine Weise

aus

aus der Erfahrung erhalten werden, sondern daß sie zufolge gewisser Grundbestimmungen, gleichsam als in Keimen angelegt und vorbereitet, in der Seele vorhanden sind, und allererst bey hinzutretender Bedingung der Erfahrung, oder der Gegenwart sinnlicher Gegenstände, zum Bewustseyn gebracht, das ist zu wirklichen Vorstellungen ausgebildet werden. Wir sind daher keinesweges berechtiget, den Gebrauch dieser Formen der Sinnlichkeit weiter als auf Erscheinungen und auf Dinge, die ausser dem Gebiete der Sinnlichkeit liegen, also gar nicht auf Dinge an sich, auszudehnen, und die besondern Bedingungen der Sinnlichkeit zu allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu machen, da sie nur bloße Bedingungen der Erscheinungen sind. Und aus diesen Grunde ist es sehr sonderbar, nach dem eigentlichen Sitze der Seele im Körper oder nach dem örtlichen Aufenthalte des von den Banden des Leibes getrennten menschlichen Geistes zu fragen.

Zweytes Kapitel.

Von dem Umfange des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt.

Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

§. 83.

Die objective Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe kann nur durch eine transscendentale Deduction gerechtfertiget werden.

Wir haben oben (§. 56- 62.) das Daseyn der reinen Verstandesbegriffe, so wie (§. 63. und 64.) ihre vollständige Anzahl durch die unläugbarsten Gründe erwiesen, sie (§. 65. und 66.) gegen die etwannigen Zweifel und Einwürfe gerechtfertiget, und (§. 68.) gezeigt, daß sie nur die bloße Form des Denkens und Urtheilens betreffen, mithin an sich, und isolirt betrachtet, keinen Innhalt, keine Bedeutung, ganz keine Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben, sondern für sich selbst ganz leer sind, und keine Erkenntniß liefern können. Da sie aber gleichwohl, als Begriffe, mögliche Prädicate zu einem Urtheile seyn müssen; so muß es auch möglich seyn, daß man Gegenstände unter sie subsumiren, sie wirklich auf Objecte beziehen, und ihnen dadurch objective Gültigkeit verschaffen könne.

Hier

Hier ist nun der Ort, wo wir diese Möglichkeit zu untersuchen, wo wir die Frage, ob ihnen objective Gültigkeit zukomme, zu entscheiden, und, wenn dieses ist, wenn sie wirklich auf Gegenstände anwendbar sind, diejenigen Arten von Dingen überhaupt zu bestimmen haben, auf welche allein sie mit Fug und Recht bezogen werden können.

Allein als Begriffe a priori können sie nicht etwa aus der Reflexion über Wahrnehmungen entsprungen, und von ihnen abgezogen seyn (§. 56.), noch sonst von Erfahrung hergeleitet werden: einmal darum, weil sie von dem allen, was in den Erscheinungen, als Erscheinungen, für die Sinne liegt, nicht das mindeste vorstellen; und sodann zweytens, weil die absolute Nothwendigkeit, mit welcher ihre Vorstellung verknüpft ist, auch keinesweges aus bloßer Wahrnehmung entstehen kann (§. 9. und 10). Folglich wird die Deduction dieser Urbegriffe, oder die Rechtfertigung ihres objectiven Gebrauchs, von einer Möglichkeit a priori ausgehen müssen, und sie kann also nicht empirisch, sondern sie muß schlechterdings transscendental seyn.

§. 84.

Beweis von der objectiven Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe.

Dasjenige, was sich auf einen Gegenstand zunächst und unmittelbar bezieht, ist Anschauung (§. 39). Die

Anschauung enthält ein Mannichfaltiges der Vorstellungen (§. 49). Das Mannichfaltige der Vorstellungen (§. 1.) zu empfangen, oder aufzunehmen, wird ein passives Vermögen, das ist die Sinnlichkeit (§. 13. 48.), erfordert. Diese aber, als ein leidendes Vermögen, ist nicht fähig dieses Mannichfaltige auch zu verbinden. Dazu ist nur allein ein selbstthätiges Vermögen tüchtig, und um deswillen auch schlechterdings nothwendig (§. 49). So wie nun ein leidendes Vermögen nicht geschickt ist, das Mannichfaltige zu verbinden, und sonach ein Ganzes zu erzeugen; eben so ist auch das Werk eines selbstthätigen Vermögens nicht das Empfangen, sondern das Erzeugen (§. 56.), und der Verstand kann nicht anschauen, sondern denken, das heißt, das Mannichfaltige der Anschauungen verbinden. Demnach ist jede Verbindung ein Actus der Spontaneität, eine Handlung des Verstandes, und es kann nichts vom Verstande als verbunden vorgestellt werden, das dieser nicht selbst verbunden habe.

Da nun der Verstand nicht anschauen, oder einen Gegenstand unmittelbar vorstellen kann, so folgt, daß jeder Verstandesbegriff nur mittelbar, das ist vermittelst einer Anschauung, sich auf Gegenstände beziehen werde, und er wird allemal irgend eine Anschauung oder Erscheinung zum Innhalt oder Gegenstand haben müssen, wenn er nicht völlig leer und ohne alle Bedeutung

seyn

seyn soll. Nun enthält ein reiner Verstandesbegrif weiter nichts als die bloße Form des Denkens und Urtheilens (§. 68): folglich kann er sich nicht anders auf Gegenstände beziehen, als in so fern er zur Form synthetischer Urtheile (§. 15 und 17) gebraucht wird. Weil aber ein reiner Urbegriff a priori strenge Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit mit sich führt (§. 56.); so wird er daher dazu dienen, um die Verknüpfung der Erscheinungen in einem synthetischen Urtheile als nothwendig und allgemein gültig zu bestimmen. Und so ist klar, daß Anschauungen und Begriffe nur in Verbindung mit einander eine Erkenntniß geben können. Nun nennen wir ein Urtheil, das die Erscheinungen als allgemeingültig und nothwendig bestimmt, ein Erfahrungsurtheil; zum Beyspiel: die Wärme dehnet die Körper aus — die Kälte ziehet die Körper zusammen. Mithin können reine Verstandesbegriffe sich nicht anders auf Gegenstände beziehen, als in sofern sie die Form zu Erfahrungsurtheilen abgeben. Demnach beruhet ihre objective Gültigkeit blos darauf, daß durch sie Erfahrung möglich ist. Wenn also irgend Etwas ein Gegenstand der Erfahrung seyn soll; so wird demselben auch von jeder Classe der reinen Verstandesbegriffe nothwendig einer zukommen müssen; weil sonst der Gegenstand gar nicht wahrgenommen, nicht über ihn geurtheilt werden, und also auch überhaupt keine Erfahrung statt finden könnte.

§. 85.

Modus der Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf wirkliche Gegenstände.

Wenn wir einen Gegenstand unter einen Begriff subsumiren wollen, so muß jener mit diesem gleichartig seyn, und es müssen in dem Begriffe ganz dieselbigen Prädicate anzutreffen seyn, die sich in dem Gegenstande befinden. So fassen wir die Rose, die Viole, die Anemone unter dem Begriff der Blume, weil sich in jenen allen die Prädicate einer Blume befinden. Allein wenn es für uns keine andern Gegenstände der Erkenntniß, als Erscheinungen giebt; wie können da reine Verstandesbegriffe auf diese Gegenstände bezogen, wie diese unter jene subsumirt werden? Wie können Erscheinungen unter Verstandesbegriffen stehen, da beyde aus so verschiedenen, so ganz ungleichartigen Quellen ihren Ursprung haben? da jene der Ertrag der Sinnlichkeit, diese aber die Wirkungen des Verstandes sind?

Es ist wahr: Erscheinungen und reine Verstandesbegriffe sind von ganz verschiedener Natur, und ihrer Abkunft nach von ganz entgegengesezter Beschaffenheit. Allein demohngeachtet giebt es ein gemeinsames Vehiculum, wodurch beyde mit einander verknüpft werden können. Und dieses ist die Zeit. Denn einmal ist die Zeit eine ursprüngliche unmittelbare Vorstellung, eine reine Anschauung a priori; und sodann ist sie auch die formale

Be-

Bedingung aller Erscheinuugen überhaupt (§. 47 Seite 130). Sie beruhet daher auf einer Regel a priori, und ist auch allgemein, so daß sie ein Prädicat aller Erkenntnisse und aller Erfahrungen in der Sinnenwelt seyn muß, und diese beyden Prädicate hat sie mit jedem Verstandesbegriffe gemein, und ist um deswillen mit ihnen gleichartig. Die Zeit ist aber auch die Form aller Erscheinungen; daher sind die Prädicate der Erscheinungen, das Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen, auch in der Zeit enthalten, und sonach ist sie auch mit der Erscheinung gleichartig. Die Zeit ist also dasjenige, worunter sowohl Begriffe, als Erscheinungen, stehen, uud die Beziehung eines reinen Verstandesbegriffs auf eine Erscheinung ist nicht anders, als vermittelst der Zeitbestimmung, möglich; und wenn die reinen Verstandesbegriffe nicht ganz leer und unbrauchbar seyn, wenn sie einen Innhalt, eine Bedeutung erhalten sollen, so muß man ihnen Prädicate der Zeit beylegen, und nur dadurch sind sie auf wirkliche Gegenstände anwendbar. So ist, zum Beyspiel, der reine Urbegriff der Substanz ganz leer und unbrauchbar, wenn man sich nicht dieselbe als etwas Bleibendes und Beharrliches in der Zeit denkt. Denn wenn ich die Substanz auch zehnmal durch ein Subject erkläre, das nicht wieder das Prädicat eines andern Subjectes ist; weiß ich nunmehr, wie ich diesen Begriff auf irgend einen Gegenstand beziehen soll, da

zwischen einem solchen Begriffe und den Erscheinungen nicht das geringste Gleichartige ist?

Aus dieser Deduction ist demnach offenbar, daß die reinen Verstandesbegriffe schlechterdings keinen andern Bezug auf Gegenstände haben können, als nur in so fern durch sie Erfahrung möglich ist. Wir müssen aber nun auch noch diejenigen Vermögen der Seele untersuchen, welche die Grundlage a priori zur Möglichkeit aller Erfahrung ausmachen.

§. 86.

Möglichkeit einer Verbindung des Mannichfaltigen in den Vorstellungen.

Weil nun jede Verbindung eine Verstandeshandlung ist (§. 84); so ergiebt sich auch daher, daß diese Verbindung, oder Synthesis (§. 50.) die einzige Vorstellung sey, die nicht durch die vorgestellten Objecte gegeben, sondern lediglich vom vorstellenden Subjecte (§. 3.) erzeugt werden kann. Sie ist eine Verstandeshandlung, die für alle und jede Verbindungen eine und dieselbige ist, und besteht in der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen (§. 51.). Der Begriff der Verbindung sezt also noch den der Einheit voraus. Die Vorstellung dieser Einheit entspringt nicht aus der Verbindung, sondern diese erwächst aus jener, und wird durch sie allererst möglich. Demnach ist die Vorstellung dieser Einheit a priori vor aller Verbindung da, und

auf

auf ihr beruhet überhaupt die Möglichkeit des Verstandes, dessen Geschäft allein es ist, dem Mannichfaltigen der Vorstellungen durch seine Begriffe Einheit zu geben (§. 49. und 50.). Diese Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen muß man aber nicht mit der Kategorie der Einheit verwechseln: denn Kategorien sind selbst Verbindungen, und setzen jene Einheit schon voraus.

§. 87.

Ursprünglich synthetische Einheit der Apperception.

Ein nothwendiges Erforderniß, ein wesentlicher Bestandtheil aller Vorstellungen ist das Bewußtseyn (§. 2. und 3.). Dieses aber gründet sich auf das einfache Gefühl von unserm Ich. Denn was wären Vorstellungen für mich, wenn ich nicht klar wüste, daß sie mir angehörten, und mein Eigenthum wären? Nun werden diejenigen Vorstellungen, die einem Subject noch vor allem Denken gegeben seyn können, Anschauungen genennt (§. 13. 39. 48.). Das Mannichfaltige dieser Anschauungen muß also in dem Subject, in welchem es angetroffen wird, sich auf das Ich — Ich denke, beziehen (§. 3.). Diese Vorstellung aber gehört nicht der Sinnlichkeit an, die ein blos leidendes Vermögen ist; sondern sie ist Aeusserung der Spontaneität des Denkens, ein Actus des Verstandes, und wird, weil sie durch keine wirkliche Vorstellung gegeben ist,

 reine

reine Apperception genennt. Sie ist ursprünglich, oder a priori erworben (§. 38.), weil sie alles Bewustseyn, alle wirkliche Vorstellungen begleitet, und, da von ihr die Möglichkeit reiner Erkenntnisse selbst abhängt; so ist ihre Einheit transscendentale Einheit des Selbstbewustseyns.

Die Möglichkeit dieser durchgängigen Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannichfaltigen erwächst nicht aus empirischem Bewustseyn, weil dieses immer zerstreut ist, sondern aus dem Bewustseyn der Synthesis der Vorstellungen; und nur dadurch, daß ich ein Mannichfaltiges gegebener Vorstellungen in *einem* Bewustseyn verbinden kann, vermag ich mir die Identität des Bewustseyns in diesen Vorstellungen selbst vorzustellen. Demnach sezt die analytische Einheit der Apperception stets eine synthetische voraus.

Da nun ferner alle Verbindung nicht in den gegebenen und vorgestellten Gegenständen, sondern in dem vorstellenden Verstande liegt, dessen eigenthümlicher Actus sie ist (§. 86.); so erklärt der Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception, ob er gleich blos analytisch ist, dennoch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannichfaltigen als nothwendig, weil nur durch die Verbindung dieses Mannichfaltigen in einem Bewustseyn jene Identität möglich ist. Und

diese

diese Verbindung ist eine Synthesis a priori (§. 58.), und beruhet auf der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, unter welcher alles stehen muß.

Hiewider wendet man ein: „Wenn ursprüngliche „synthetische Einheit der Apperception in Ansehung des „Mannichfaltigen der Anschauung nichts anders ist, als „das selbstthätige Vorstellen oder Bewustseyn dieses ge„gebenen Mannichfaltigen; wenn es ein Denken ist, wo„durch etwas ausser dem Denken gesezt wird, daß es „uns als gegeben erscheint; so ist dieses Denken nun „freylich nothwendig, wenn dergleichen Etwas gedacht „werden soll, und muß vom Verstande a priori verrich„tet werden im Bezug auf dieses Etwas, das durch „dieß Denken als gegeben vorgestellt wird: aber deswe„gen ist es nicht nothwendig, daß überhaupt so etwas „gedacht werde, und wenn so etwas wirklich gedacht „wird, so liegt der Grund davon zwar nicht in dem, „was gedacht wird, aber deswegen auch nicht in dem „denkenden Verstande allein, sondern in diesem und in „einem dem gedachten Object entsprechenden und für sich „bestehenden Dinge zugleich, wenigstens kann und darf „die kritische Philosophie ein solches Urding nicht aus„schließen.“ —

Dieser Einwurf hat hat nicht nur eben das wider sich, was der Zweifel gegen die Ursprünglichkeit der

Denk-

Denkformen von eben diesem Verfasser wider sich hatte, den ich oben (§. 65. Seite 160.) angeführt und widerlegt habe; sondern er hat noch überdieß ganz eigne Schwächen, die dessen Unstatthaftigkeit bey einem mässigen Nachdenken sehr ins Licht setzen. Denn wenn die Verbindung des Mannichfaltigen in den Vorstellungen nicht in dem denkenden Verstande allein, sondern auch zugleich in einem dem gedachten Object entsprechenden und für sich bestehenden Dinge, in irgend einem Urdinge, gegründet ist: so werden wir eines Theils wiederum auf gewisse geheime und verborgene Kräfte hingewiesen, deren Unzuläßigkeit in dergleichen Untersuchungen ich an dem angeführten Orte deutlich gezeigt habe; andern Theils aber würde die Verbindung zugleich mit dem Mannichfaltigen durch die Gegenstände gegeben seyn müssen. Dieses aber ist schlechthin unmöglich (§. 84.). Denn die Sinnlichkeit, als Leidensvermögen, kann die Eindrücke der Gegenstände nur so auffassen, wie sie in ihr erfolgen, das heißt, sie kann blos das Mannichfaltige, als Mannichfaltiges, aufnehmen und darstellen, gar nicht als ein nach gewissen Verhältnissen und Ordnungen, das ist, zur Einheit verknüpftes Ganzes. Denn die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nach welchen diese Verknüpfung nach Verhältnissen zu einem Ganzen geschiehet (§. 49.), gehören, als Vorstellungen, nicht der Sinnlichkeit, sondern dem

Ver-

Verstande an, der eben das Mannichfaltige der Anschauung nach jenen Formen, und zwar a priori, zur Einheit verknüpft. Auch kann das Bewußtseyn, wodurch das Mannichfaltige in den Vorstellungen auf das vorstellende Subject (§. 3.), auf das Ich denke bezogen wird, auf keine Weise die Wirkung irgend einer äussern Ursache seyn, man mag sie Urding, oder wie man sonst will, nennen. Es ist ja ein eigner Actus des Verstandes, dessen Grund in dem Verstande selbst liegen muß, und kann durch keine wirkliche Vorstellung gegeben seyn, weil es diese selbst erst möglich macht (§. 84.).

§. 88.

Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception.

Da nun alles Mannichfaltige der Anschauung, so fern es uns gegeben und sinnlich vorgestellt wird, unter den Bedingungen des Raums und der Zeit stehen muß (§. 82.); so wird auch eben dieses Mannichfaltige, in so fern es in einem Bewußtseyn verbunden werden soll, den Actus der Apperception, Ich denke, gemein haben, und falls es also gedacht werden soll, unter den Bedingungen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception stehen müssen (§. 87.). Denn der Verstand ist das Vermögen zu erkennen. Erkenntniß aber besteht in der Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object; und Object nennen wir dasjenige, in dessen Begriff das Mannichfaltige einer Anschauung

ver=

vereinigt ist. Nun aber erfordert die Vereinigung Einheit des Bewustseyns (§. 86 und 87.) in der Synthesis: Folglich ist diese Einheit Bedingung der Möglichkeit der Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand; mithin ist sie auch die Bedingung von der objectiven Gültigkeit der reinen Urbegriffe des Verstandes und demnach der Erkenntniß überhaupt, und alles Verstandesgebrauchs. Also ist die synthetische Einheit des Bewustseyns die objective Bedingung aller Erkenntniß, und jede Anschauung, die für mich Object werden soll, muß unter derselben stehen. Die Rede ist nämlich vom menschlichen Verstande, dessen reine Apperception noch nichts Mannichfaltiges enthält. Wie der Verstand unsinnlicher Wesen, oder solcher, deren Sinnlichkeit an andere Anschauungsformen geknüpft ist, erkennen mag, kann Niemand bestimmen.

§. 89.

Unterschied zwischen der transscendentalen Einheit der Apperception und der blos empirischen.

Da die transscendentale Einheit der Apperception die Bedingung ist, welche es möglich macht, daß Vorstellungen auf Gegenstände bezogen, das in der Anschauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff von einem Object vereiniget, und so Erkenntniß erzeugt werden kann (§. 87. und 88.); so ist sie um deswillen allgemein und nothwendig, mithin allein objectiv. Denn

die

die reine Anschauung in der Zeit steht hier blos als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannichfaltige enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewustseyns lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannichfaltigen zu dem Ich denke (§. 86.), also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum Grunde liegt (§. 84.): kurz, ich verbinde hier die Anschauung, deren ich mir bewust bin, das ist die Wahrnehmung, in einem Bewußseyn überhaupt; zum Beyspiel in dem Urtheile: das Licht ist elastisch — Körper sind schwer.

Nicht so die empirische Einheit der Apperception: Bey dieser, als derjenigen Bestimmung des innern Sinnes, durch die das Mannichfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird, hängt das Bewustseyn des Mannichfaltigen von empirischen Bedingungen ab, und seine Einheit durch Association der Vorstellungen betrift selbst eine Erscheinung, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche und sie in einem Bewustseyn meines Zustandes verbinde, und ist demnach blos subjectiv gültig und ganz zufällig. So, zum Beyspiel, in dem Urtheile: Das Honig ist süß — das Wermuth bitter.

§. 90.

Folgerung auf die Natur und logische Form der Urtheile.

Daher ergiebt sich denn, daß die Natur des Urtheilens nicht, wie man insgemein vorgiebt, im Vergleis

gleichen der Wahrnehmungen bestehen könne: denn durch das blose Vergleichen kann noch keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils entspringen (§. 9.), wodurch es doch allein objectiv gültig und Erfahrung seyn kann. Vielmehr geht noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muß nämlich unter einem Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewustseyn der letztern in einem Bewustseyn überhaupt verknüpft, und dadurch eben den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschaft (§. 87.). Ein solcher Begriff ist nun ein reiner Verstandesbegriff a priori, der dazu dient, einer Anschauung blos die Art zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann, das heißt, ihnen die logische Form zu geben. Man nehme einstweilen den Begriff der Ursache, so bestimmt derselbe die Anschauung, die unter ihm subsumirt wird, zum Beyspiel, das böse Gewissen, in Ansehung des Urtheilens überhaupt, nämlich daß der Begriff des bösen Gewissens in Ansehung der Unruhe und Furcht, die es hervorbringt, in dem Verhältnisse des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urtheile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist, und nur

dazu

dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urtheilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen.

Ehe nun aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, ist erstlich nothwendig, daß die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumirt werde. Das böse Gewissen, zum Beyspiel, gehört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urtheil über dieselben in Ansehung der Unruhe und Furcht als hypothetisch bestimmt. Indem ich nun dieses thue, wird diese Unruhe und Furcht dadurch nicht als blos zu meiner Wahrnehmung des bösen Gewissens in meinem Zustande gehörig, sondern als überhaupt dazu nothwendig gehörig, vorgestellt, und das Urtheil: ein böses Gewissen ist mit Unruhe und Furcht verknüpft, wird allgemeingültig, und dadurch allererst Erfahrungsurtheil, daß gewisse Urtheile vorhergehen, welche die innere Anschauung des bösen Gewissens, unter dem Begriff der Ursache und Wirkung subsumiren, und dadurch die Wahrnehmungen nicht blos in Beziehung auf einander in meinem Subjecte, sondern in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt bestimmen, und so das empirische Urtheil allgemeingültig machen.

Es ist daher eine fehlerhafte Erklärung des Urtheils, wenn man dasselbe, wie insgemein geschieht,

durch die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zween Begriffen definirt, indem dadurch gar nicht bestimmt wird, worinn dieß Verhältniß bestehe. Vielmehr muß man ein Urtheil durch die Art und Weise erklären, wie eine gegebene Erkenntniß zur objectiven Einheit der Apperception gebracht wird. Dieß zeigt auch das Verhältnißwörtchen Ist an: Denn dieses unterscheidet die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven, und bezeichnet ihre Beziehung auf die ursprüngliche Apperception und ihre nothwendige Einheit, wenn gleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist; zum Beyspiel: Körper sind porös.

Dagegen wendet man uns ein: „Wenn ihr sagt, „unsre Vorstellungen und Urtheile sind objectiv gültig, „so hat dieß einen doppelten Sinn. Entweder heißt es „nur soviel: sie lassen sich wirklich darstellen, sinnlich „realisiren; oder: sie entspringen aus einem für sich bestehenden absoluten Realgrund, und entsprechen demselben. Im erstern Verstande hat die kritische Philosophie die objective Gültigkeit unserer Vorstellungen durch „lauter tavtologische Sätze erklärt; denn da läuft alles „zulezt in dem Satze zusammen: unsere Gedanken, Urtheile und Vorstellungen sind objectiv gültig, wenn sie „ursprünglich objective gedacht werden. Weil nun dadurch die Objecte, die wir vorstellen, erst erzeugt werden, und also jenes ursprüngliche Denken nicht aus

„die-

„diesen in ihm enthaltenen Objecten entspringen kann,
„so hebt ihr die Objectivität im andern Sinne völlig
„auf; dieser Schluß aber hat keinen Zusammenhang, und
„beruht blos auf einer fehlerhaften Verwechselung der
„Objecte, die wir vorstellen, mit denen, die diese Vor-
„stellung erst geben mögen. Also werden wir dennoch
„unserm Denken, Urtheilen und Vorstellen eine absolut-
„reelle Welt als den lezten Grund desselben unterlegen
„können." —

Ich antworte: Wir schreiben unsern Vorstellungen und Urtheilen objective Gültigkeit zu, wenn sie mit strenger Allgemeinheit und mit absoluter Nothwendigkeit gedacht werden. Weder dieses noch jenes kann uns die bloße Wahrnehmung und Empfindung lehren (§. 9.). Auch ist hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung, welches zur empirischen Psychologie gehört, sondern von dem, was in ihr liegt, die Rede. Nun aber besteht Erfahrung theils aus Anschauungen, und diese gehören der Sinnlichkeit an; theils aus Urtheilen, welche lediglich ein Geschäft des Verstandes sind. Urtheile aber, die der Verstand blos aus sinnlichen Anschauungen bildet, sind noch lange nicht Erfahrungsurtheile. Denn das Urtheil würde dann nur die Wahrnehmungen verknüpfen, so wie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind. Ein Erfahrungsurtheil hingegen soll sagen, nicht was die blose Wahrnehmung, deren Gültigkeit nur

subjectiv ist, sondern was Erfahrung überhaupt enthält. Das Erfahrungsurtheil muß demnach noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben in einem Urtheile etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als nothwendig, und dadurch eben als allgemeingültig bestimmt. Dieses kann nun nichts anders seyn, als irgend ein reiner Verstandesbegriff, unter welchem die Wahrnehmung zuvor subsumirt werden muß, ehe sie zu einem Erfahrungsurtheile dienen kann, und in welchem die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vorgestellt wird. Und die Erfahrung besteht eben in der synthetischen Verknüpfung der Wahrnehmungen, oder Erscheinungen, in einem Bewustseyn, sofern dieselbe nothwendig ist.

§. 91.

Einzig möglicher Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe durch Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung.

Bisher ist gezeigt worden, daß Einheit der sinnlichen Anschauung nur durch Zusammenfassen des Mannichfaltigen derselben in einem selbstthätigen ursprünglichen Bewustseyn durch synthetische Einheit der Apperception möglich sey (§. 85- 88.). Demnach wird alles Mannichfaltige durch die logische Function der Urtheile (§. 58.) unter eine Apperception gebracht (§. 88.). Die logischen Functionen, so fern sie das Mannichfalti-

ge der Anschauung bestimmen, sind die reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien (§. 63.). Mithin ist Einheit der Anschauung nur durch die reinen Verstandesbegriffe möglich.

Durch den reinen Verstandesbegriff wird das Mannichfaltige der Anschauung überhaupt in ein Bewustseyn zusammengefaßt, oder zu unserer Vorstellung gemacht. Der reine Verstandesbegriff aber ist nicht Anschauung, und gehört also nicht der Sinnlichkeit an, sondern als Begriff ist er das Geschäft des Verstandes. Folglich sezt er ein Mannichfaltiges der Anschauung, als anderwärts gegeben, voraus. Indem er dieses ordnet und verbindet, kann allererst eine Erkenntniß entstehen (§. 49.). Demnach sind die reinen Verstandesbegriffe Bedingungen der Möglichkeit aller Objecte für einen discursiven Verstand, dergleichen der menschliche ist, der nur das zu denken und zu erkennen vermag, was ihm anderwärts in der Anschauung gegeben werden kann. Bey einem intuitiven Verstande, dem die Gegenstände durch das Denken selbst gegeben werden, können sie nicht statt finden.

So nach sind zu jedem Erkenntnisse für uns zwey Stücke wesentlich nothwendig, nämlich Anschauungen und Begriffe. Da nun unsere Anschauungen alle sinnlich sind; so kann das Denken eines Gegenstandes anders nicht, als durch die reinen Verstandesbegriffe, in-

dem sie auf Gegenstände der Sinne bezogen werden, zum Erkenntniß sich erheben.

Unsre sinnliche Anschauung aber ist entweder rein, oder empirisch. Die reine Anschauung (§. 41.), durch reine Verstandesbegriffe bestimmt, gewährt uns Erkenntnisse a priori von Gegenständen, aber nur der Form, oder ihrer Möglichkeit nach, nicht nach der Materie und der Wirklichkeit; und um deswillen sind mathematische Begriffe nur in so fern Erkenntnisse von Gegenständen, in so weit man wirkliche Objecte voraussezt, die dieser Form gemäß seyn, und deren Möglichkeit daraus begriffen und gezeigt werden müssen. Wirkliche Gegenstände aber im Raum und in der Zeit werden nur in der Wahrnehmung durch empirische Vorstellung gegeben. Demnach können die reinen Verstandesbegriffe vermittelst der Anschauung anders nicht Erkennntniß von Gegenständen liefern, als nur dadurch, daß sie auf empirische Anschauungen, also blos auf Gegenstände der Erfahrung, angewendet werden. Denn so wie die reinen Anschauungen, Raum und Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, nur für Gegenstände der Erfahrung gelten, und auf Dinge ausserhalb der Sinnenwelt nicht anwendbar sind (§. 82.); eben so erhalten die reinen Verstandesbegriffe durch unsre empirische Anschauung allererst Inhalt und Bedeutung, als durch welche uns erst wirkliche Gegenstände gegeben werden. Aber eben um des-

deswillen sind wir eben so wenig befugt, sie auf übersinnliche Gegenstände anzuwenden, als wir berechtiget sind, die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit auf Dinge zu beziehen, die ganz ausser dem Gebiete der uns möglichen Erfahrung liegen.

Weit gefehlt also, daß die reinen Verstandesbegriffe ihren Ursprung aus der Erfahrung ableiteten, und von ihr erborgt wären, so leitet vielmehr umgekehrt die Erfahrung ihren Ursprung und ihre ganze Möglichkeit blos von ihnen ab.

§. 92.

Dreyfache Synthesis bey Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf wirkliche Gegenstände.

Demnach sind Sinn, **Einbildungskraft** und Apperception die drey Vermögen der Seele, die bey Anwendung der reinen Verstandesbegriffe sich äussern, und ihre gegenseitige Beyträge thun.

Die Sinne bieten uns Anschauungen dar, die mit Bewustseyn verbunden, **Wahrnehmungen** heißen (§. 7.). Eine jede Anschauung befaßt ein **Mannichfaltiges**, und also verschiedene Wahrnehmungen. Diese aber sind nur so, wie sie von den Sinnen aufgefaßt worden, das ist einzeln und unverknüpft (§. 49.), in der Seele vorhanden. Wenn nun aus diesem Mannichfaltigen der Anschauung eine einzige Vorstellung werden soll, so ist erstlich ein Durchlaufen dieses Mannichfaltigen

gen, und dann zweytens ein Zusammendenken oder eine Verbindung desselben nöthig. Beydes können die Sinne nicht leisten, die, als ein passives Vermögen, die Eindrücke nur empfangen, sie aber nicht zusammensetzen, ordnen und verbinden können (§. 39.). Es muß daher ein thätiges Vermögen hinzutreten, welches dazu geschickt ist, und dieses nennen wir die Einbildungskraft. Diese muß die verschiedenen Eindrücke, oder das Mannichfaltige der Anschauung zuerst apprehendiren, das ist, in ihre Thätigkeit aufnehmen, und gleichsam durchlaufen, sodann aber dieses Mannichfaltige der Anschauung verbinden, und in ein Bild fassen. Diese Verbindung des Mannichfaltigen der Anschauung nennen wir die Synthesis der Apprehension in der Anschauung.

Dieses Zusammenfassen des Mannichfaltigen aber ist jederzeit successiv, und daher nur dadurch möglich, daß wir von diesen mannichfaltigen Vorstellungen erst eine nach der andern in Gedanken fassen. Dieses würde nicht geschehen können, wenn ich bey dem Fortgehen zu den folgenden Vorstellungen nicht jedesmal die vorhergehenden in mir reproducirte. Denn vermöchte ich dieses nicht, verlöre ich allemal die vorhergehenden Vorstellungen, indem ich zu den folgenden fortgehen wollte; wie würde je eine Verknüpfung derselben, wie eine ganze Vorstellung entstehen können? Demnach muß die Einbil-

bildungskraft zugleich ein Reproductionsvermögen haben, wodurch sie die vorhergehenden Wahrnehmungen zu den nachfolgenden herüber nehmen und so ganze Reihen derselben darstellen kann. Es muß also zweytens die Synthesis der Apprehension in der Anschauung, noch mit der Synthesis der Reproduction in der Einbildung vergesellschaftet werden.

Allein was würde uns alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen helfen, wenn wir uns nicht bewust wären, daß das, was wir izt denken, gerade dasselbige sey, was wir einen Augenblick zuvor dachten? Falls also das Mannichfaltige nach und nach Angeschaute und dann auch Reproducirte in einen Gedanken zusammenfliessen soll; so muß endlich noch drittens das Bewustseyn, oder die Apperception, hinzukommen, welche das alles in eine Vorstellung verbindet, der Synthesis der Apprehension und Reproduction Einheit giebt, und ein Ganzes daraus macht. Dieß heißt die Synthesis der Recognition im Begriffe.

Demnach sezt die Möglichkeit der Erfahrung eine dreyfache Synthesis voraus, nämlich die der Apprehension in der Anschauung, die der Reproduction in der Einbildung, und die der Recognition im Begriffe durch das Bewustseyn.

Und hieraus ist zugleich klar, daß dasjenige, welches alle unsere Anschauungen allererst zu Gedanken

macht, so daß aus denselben eine wirkliche Erkenntniß entspringen kann, lediglich das Bewustseyn von der Identität unserer apprehendirten und reproducirten Vorstellungen sey (§. 49.). Da nun diese Vorstellungen zu unserm innern Zustande gehören, so wird dieses Bewustseyn im Bewustseyn der Identität unseres innern Zustandes bestehen. Weil aber dieses auf Empfindung durch den innern Sinn beruhet, so ist es um deswillen blos empirisch. Allein dieses empirische Bewustseyn sezt nothwendig ein reines Bewustseyn voraus, durch welches es selbst erst möglich wird. Denn unser innerer Zustand ist ja stets fließend und wandelbar, mithin muß auch das empirische Bewustseyn unseres innern Zustandes wandelbar und fließend seyn; also würden wir nie wissen können, daß unser innerer Zustand, den wir uns vorhin vorstellten, eben derselbige sey, wenn nicht ein unwandelbares nothwendiges Bewustseyn unsrer Selbst demselben a priori vor aller Empfindung und Wahrnehmung zum Grunde läge. Dieses reine unwandelbare Selbstbewustseyn ist die transscendentale Apperception (§. welche a priori alle unsere mannichfaltige Vorstellungen in einen Begriff verknüpft, und also ihrer Synthesis oder Verknüpfung die erforderliche Einheit giebt. Demnach stüzt sich die Einheit der Verknüpfung unserer mannichfaltigen Vorstellungen, folglich auch die Möglichkeit aller Erfahrung, auf ein nothwendiges Princip

a priori

a priori, auf die Einheit unsers reinen unwandelbaren Selbstbewustseyns.

Wenn nun aber die Einheit der Verknüpfung unserer Vorstellungen auf einem nothwendigen Princip a priori beruhet, so wird folgen, daß auch die Verknüpfung unserer mannichfaltigen Vorstellungen selbst auf einem nothwendigen Princip a priori beruhen müsse: Denn fände dieses nicht statt, sollte die Einbildungskraft das Mannichfaltige der Anschauung blos zufallsweise und auf ein Gerathewohl apprehendiren, associiren und reproduciren; wie würden diese mannichfaltigen Vorstellungen einen bestimmten Zusammenhang erhalten, wie würde aus ihrer unbestimmten ganz zufälligen Verknüpfung eine nothwendige Einheit a priori erwachsen können? Also ist offenbar, daß das reine Bewustseyn auch eine reine Einbildungskraft, das heißt ein Vermögen, das Mannichfaltige der Anschauung in der Apprehension und Reproduction nach nothwendigen Bedingungen a priori zu verknüpfen, voraus setze.

§. 93.

Nothwendige Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf Erscheinungen.

So nach ist klar, daß die Verknüpfung des Mannichfaltigen der Anschauung in der Apprehension und Reproduction, so wie die Einheit dieser Verknüpfung, wodurch dieselbe allererst ein Gedanke wird, auf noth-

wen-

wendigen Bedingungen beruhe, die schon vor aller Erfahrung, und folglich a priori, in unserm Verstande liegen, und welche also alle Erkenntniß, mithin auch alle Erfahrung, erst möglich machen. Die Vorstellung einer Bedingung aber, nach welcher ein gewisses Mannichfaltige verknüpft werden kann, heißt eine Regel, und wenn diese Verknüpfung nothwendig ist, wird sie ein Gesetz genennet (§. 13.). Demnach beruhet die Möglichkeit der Erfahrung auf gewissen Regeln und Gesetzen des Verstandes a priori. Solche Regeln und Gesetze des Verstandes setzen reine Urbegriffe a priori voraus. Also beruhet die Möglichkeit der Erfahrung auf reinen Verstandesbegriffen a priori. Dasjenige nun, was alles Erkenntniß erst möglich macht, und wodurch sie das wird, was sie seyn soll oder ist, wird die Form derselben genennet. Folglich sind die reinen Verstandesbegriffe, oder die Kategorien, die Form alles möglichen Erfahrungserkenntnisses, und und sie haben also auf alle Gegenstände möglicher Erfahrung, auf alle Erscheinungen, eine nothwendige Beziehung, so daß diese nur vermittelst jener in einer solchen durchgängigen Verknüpfung und Einheit stehen, daß sie ein regelmäßiges Ganzes ausmachen und eine wahre Erfahrung heißen können. Und hieraus ist dann die Art und Weise begreiflich, wie die reinen Verstandesbegriffe sich a priori auf Gegenstände beziehen, oder objective Realität haben

kön-

können, und wir haben ihre Deduction vollkommen erwiesen.

§. 94.

Schematismus des reinen Verstandes.

Es ist oben (§. 85.) bemerkt worden, daß, weil ungleichartige Dinge unter einander nicht subsumirt werden können, auch die reinen Verstandesbegriffe sich nicht auf Erscheinungen ohne ein Medium beziehen lassen würden, das beyden homogen ist. Dieses Medium aber ist, wie gleichfalls bemerkt worden, nichts anderes, als die Zeitvorstellung. Denn diese ist, als reine unmittelbare Vorstellung, dem reinen Verstandesbegriffe homogen, so wie sie der Erscheinung, als subjective Form derselben, gleichartig ist. Weil nämlich die reine, oder productive Einbildungskraft alle Vorstellungen dieser Form des innern Sinnes gemäß verbindet (§. 92.), der reine Verstandesbegriff aber dieser Verbindung Einheit giebt (§. 91.); so kann es nicht fehlen, daß die Zeitbestimmung a priori das Mittel seyn müsse, in welchem die reinen Verstandesbegriffe und die Erscheinungen sich dergestalt vereinigen, daß diese unter jene subsumirt werden können. Indem nun auf diese Weise der reine Verstandesbegriff auf die Form des innern Sinns, in welcher uns alle Gegenstände gegeben werden (§. 47.), bezogen wird, so werden hiemit die reinen Verstandesbegriffe versinnlicht. Und diese Versinnlichun-

lichungen nennt man die transscendentalen Schemate derselben. Demnach ist ein Schema eines reinen Verstandesbegriffs nichts anders als der sinnliche Begriff eines Gegenstandes überhaupt in Verbindung mit dem reinen Verstandesbegriffe. Die Vorstellung eines solchen Schema ist also rein, und doch dabey einerseits intellectuel, andererseits sinnlich. Und durch dasselbe wird der Gegenstand nur in soweit bestimmt, daß er sinnlich ist, das ist, in der Zeit vorgestellt wird. Dadurch allein kann der reine Verstandesbegriff auf einen Gegenstand angewendet werden: Denn aus dem vorhergehenden ist klar, daß derselbe nicht Bedingung eines Dinges an sich, sondern eines Dinges in einer möglichen Erfahrung sey, und sich also a priori auf Erscheinungen beziehe. Da aber Erscheinungen im Grunde nichts anders als Modificationen unserer Sinnlichkeit sind (§. 81.), so wird auch die Vorstellung der innern Form derselben die allgemeine Bedingung seyn, unter welcher der reine Verstandesbegriff Stoff und Bedeutung erhält.

Zwar ist das Schema der Ertrag der Einbildungskraft: jedennoch ist es von wirklichen Bildern durch seine Allgemeinheit unterschieden, die dem reinen Verstandesbegriffe eigen ist (§. 9. 10.), und das allgemeine Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, ist Schema dieses Begriffs.

Das

Das Bild selbst ist Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema aber ist das Product der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch Bilder allererst möglich werden, die dem Begriffe an sich nicht congruiren, sondern nur vermittelst der Schemate damit verknüpft werden. Allen sinnlichen Begriffen also, sowohl den reinen als empirischen, liegen zunächst, nicht Bilder, sondern Schemate zum Grunde.

Die Schemate der reinen Verstandesbegriffe selbst können in gar kein Bild gebracht werden. Sie sind die reine Synthesis, zu Folge einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, welche die Kategorie ausdrückt; also ein transscendentales Product der Einbildungskraft, das die Bestimmung des innern Sinns überhaupt nach Bedingungen ihrer Form, der Zeit, in Ansehung aller Vorstellungen betrift, in soweit diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriffe zusammen hängen sollen.

§. 95.

Tafel der Schemate.

Es wird daher eben so viele Classen der Schemate geben, als es Classen der reinen Verstandesbegriffe giebt (§. 63.). Nach der Ordnung der Kategorien nämlich

und

und in Verknüpfung mit ihnen, erwachsen folgende vier Classen der Schemate:

1) nach der Quantität:

Zeitreihe: Synthesis der Zeit, Zahl.

2) nach der Qualität:

Zeitinhalt: Synthesis der Empfindung.

Realität: Seyn, Empfindung in der Zeit, erfüllte Zeit.

Negation: Nichtseyn, Nichtempfindung in der Zeit, leere Zeit.

Limitation: Uebergang von Empfindung durch ihre intensiven Größen, oder Grade, zum Verschwinden derselben, und umgekehrt vom Nichtseyn der Empfindung bis zu einer gewissen Größe derselben.

3) nach der Relation:

Zeitordnung; Verhältniß der Empfindungen zu einander in der Zeit.

Substanz: das Reale, so fern es in und mit der Zeit beharrt, das Substratum alles Wechsels.

Accidens: das Reale nach seinem Wechsel.

Caussalität: regelmäßige Folge mannichfaltiger Empfindungen in der Zeit.

Gemeinschaft: regelmäßiges Zugleichseyn der Empfindungen.

4) nach

4) nach der Modalität:

Zeitinbegriff; Arten, wie ein Gegenstand zu der Zeit gehört.

Möglichkeit: Vorstellung eines Dinges, gemäß den Bedingungen irgend einer Zeit überhaupt.

Wirklichkeit: Vorstellung eines Dinges in einer bestimmten Zeit.

Nothwendigkeit: Vorstellung eines Dinges zu aller Zeit.

§. 96.

Umfang des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe.

Sonach gehet der Schematismus des reinen Verstandes lediglich auf die Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in dem innern Sinn (§. 94.), und mithin auf die Einheit der Apperception (§. 87.). Um deswillen sind die Schemate die einzig wahren Bedingungen, den reinen Verstandesbegriffen Inhalt und Bedeutung zu verschaffen, und die reinen Verstandesbegriffe sind blos dazu dienlich, um durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit der Apperception die Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen (§. 88. 93.), und sie dadurch zur Verknüpfung in einer Erfahrung geschickt zu machen.

Durch diese Schemate werden demnach die reinen Verstandesbegriffe theils realisirt, theils restringirt. Realisirt werden sie, indem durch die Schemate ihre Beziehung auf uns gegebene Objecte allererst möglich wird; denn sie sind der sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Uebereinstimmung mit dem reinen Verstandesbegriff (§. 94.): restringirt aber werden sie, indem die Schemate die Anwendung derselben auf Erscheinungen in der Zeit bestimmen, und also ihren Gebrauch blos auf Gegenstände der Erfahrung einschränken. Nichts also von dem allen, was nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, kann unter einen reinen Verstandesbegrif subsumirt werden. Hebt man diese Einschränkung auf, so bleibt dem reinen Verstandesbegriffe nur noch die Bedeutung einer Function des Verstandes zu Begriffen (§. 56.) übrig, wodurch aber kein Gegenstand vorgestellt wird (§. 68.).

„Aber," sagt man, „der ganze Schematismus des „reinen Verstandes ist entweder eine künstlich versteckte „Tavtologie, oder ein bloser metaphysischer Roman. „Sezt der kritische Philosoph voraus, daß die Kategorieen als Begriffe möglicher Objecte ohne allen weitern „Realgrund im Denkvermögen selber daliegen, daß „eben so in der Sinnlichkeit, in so fern sie blos subjective Receptivität ist, ein Mannichfaltiges der An-

„schau-

„schauung noch vor aller Wirklichkeit, eine Anschauung
„a priori als Element und Wurzel aller wirklichen An-
„schauung ursprünglich gegeben sey, und daß nun a pri-
„ori und ohne allen wirklichen absoluten Realgrund
„ausser dem vorstellenden Subject jene Kategorieen mit
„dieser ursprünglichen Anschauung verknüpft, und da-
„durch Vorstellungen erzeugt werden, die sich uns als
„wirkliche Objecte durch Empfindung darstellen, so ist
„dieß alles eine ganz willkührliche und unerweisliche Fic-
„tion. Will er aber blos dieses sagen, daß weder un-
„ser Denken, noch unser Anschauen durch das, was
„wir wirklich denken und anschauen, in so fern wir es
„denken und anschauen, gegeben seyn könne, sondern
„es selber erst möglich mache und erzeuge, daß also un-
„sere ganze Erkenntniß, sowohl in Ansehung des Ver-
„standes, als der Sinnen, dem Erkannten vorange-
„hen, mithin noch vor aller wirklichen Erkenntniß Ver-
„stand und Sinnlichkeit a priori (in Absicht auf das Er-
„kannte) mit einander verknüpft werden müssen, um
„eine solche Erkenntniß wirklich zu machen; so geben wir
„dieß gerne zu; nur verbitten wir uns die Folgerung,
„als ob nun jene ursprüngliche Verknüpfung des Ver-
„standes und der Sinnen ausser dem verknüpfenden
„Subject gar keine objective Quelle haben konnte und
„mußte, weil sie das dadurch erkannte Object nicht zur
„Quelle haben kann." —

Sonderbarer Mißverstand in Dingen, über die sich doch die kritische Philosophie sehr bestimmt und deutlich erklärt hat! Sie hat nämlich erwiesen, daß alle unsere Erkenntniß erworbene Habe sey, die wir uns theils durch das Geschenk einer fremden Caussalität (als in der Erfahrung gegeben) theils durch selbsteigne Thätigkeit aus uns selbst (nach einer von der Natur veranstalteten Grundbestimmung) erwerben (§. 36. 38. 56.). Sie hat nirgends behauptet, daß die Kategorieen als Begriffe möglicher Objecte im Denkvermögen daliegen, oder daß in der Sinnlichkeit, in so fern sie blos subjective Receptivität ist, ein Mannichfaltiges der Anschauung ursprünglich gegeben sey. Sie hat vielmehr sehr klar gezeigt und bewiesen, daß die Formen der Erscheinungen, nach welchen das Mannichfaltige der empirischen Anschauung in einer gewissen Ordnung und nach besondern Verhältnissen unmittelbar vorgestellt werden kann, in der Sinnlichkeit, so wie die Kategorieen im Denkvermögen, nicht als wirkliche Vorstellungen und Begriffe, die ohne alles Bewustseyn schlechthin unmöglich sind (§. 8.), sondern als Naturanlage zu wirklichen Vorstellungen und Begriffen, also als Grundbestimmungen, und gleichsam in ihren Keimen vorbereitet daliegen, die wir alsdenn erst aus uns selbst entwickeln und ausbilden, wenn Gegenstände der Sinnlichkeit ihre Eindrücke auf uns machen, und diese Gegenstände sind

nicht

nicht die wirkende Ursache jener Vorstellungen und Begriffe, sondern nur die conditio sine qua non ihrer Entwickelung und Bildung. Die Kritik der reinen Vernunft hat ferner gezeigt, daß die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, so wie die reinen Verstandesbegriffe, wegen der strengen Allgemeinheit und absoluten Nothwendigkeit, die sie in sich fassen (§. 9. 10. 11.), schlechterdings nicht durch die sinnlichen Gegenstände, als in ihren absoluten Realgründen enthalten, uns gegeben seyn können, sondern als Naturanlage in unsern Erkentnißvermögen aller wirklichen Erkenntniß, welche durch sie allererst möglich wird, nothwendig zum Grunde liegen müssen, wie ich im vorhergehenden ganzen ersten Buche unwidersprechlich erhärtet habe. Demnach ist der Schematismus des reinen Verstandes weder eine künstlich versteckte Tavtologie, noch ein leerer metaphysischer Roman; er ist vielmehr die evidenteste Belehrung von dem Modus, wie die reinen Verstandesbegriffe, die als blose Verstandesfunctionen leer und innhaltlos seyn würden, Stoff und Bedeutung erhalten, wodurch zugleich dem Umfange des Gebrauchs, dem wir von unserm reinen Verstande machen können, die bestimmtesten Schranken gesezt werden.

Zweyter Abschnitt.

Von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

---

§. 97.

Oberstes Princip der analytischen Urtheile.

Ein Urtheil, in welchem das Prädicat schon auf eine versteckte Weise oder offenbare Art in dem ersten Begriffe des Subjectes liegt, wird ein analytisches Urtheil genennet (§. 15.). In dergleichen Urtheilen ist das Prädicat ein subalternes Merkmal des Subjectes (§. 17.). Dieses wird also durch jenes blos erläutert, und sobald der Begrif des Subjectes richtig und wahr ist, so ist auch das Urtheil richtig und wahr. Zum Beyspiel: Körper sind ausgedehnt; denn das Prädicat ausgedehnt ist schon mit in dem Begriffe des Körpers enthalten. Um deswillen sind alle analytischen Urtheile auch Urtheile a priori, das heißt, man darf nicht erst irgend eine Erfahrung zu Hülfe nehmen, um die Richtigkeit dieser Urtheile zu erweisen, sondern sobald nur der Begrif des Subjectes, der demungeachtet auf Erfahrung beruhen kann, als wahr angenommen wird, so sagen dergleichen Urtheile Wahrheit aus. Und der Probierstein, nach welchem ich die Richtigkeit ihrer Aussage erkennen kann, ist allein der Satz des Widerspruchs: Denn da in einem Subjecte nicht widersprechende Prädicate

dicate seyn können; so kann das Prädicat schlechthin in demselben nicht statt finden, wenn es den übrigen widerspricht.

Dieß ist auch der einzige positive Gebrauch, der sich von diesem Grundsatz machen läßt: Denn was einmal in unserer Erkenntniß liegt, das liegt nothwendig darinn, und davon muß das Gegentheil verneinet werden. Und weil eine sich widersprechende Erkenntniß sich selbst aufhebt, und also nichts ist, so ist er in so fern die allgemeine Bedingung aller Erkenntniß. Nichts darf diesem Grundsatze entgegen seyn. Da aber eine Erkenntniß sich selbst nicht aufheben, und doch nicht mit den Dingen übereinkommen, oder gar keinen Gegenstand haben kann; so ist dieser Satz um deswillen nur ein negatives Merkmal der Wahrheit (§. 30.). Demnach ist dieses Princip wohl die conditio sine qua non aller Erkenntniß, aber nicht ihr Bestimmungsgrund: ihm muß synthetische Erkenntniß nicht zuwider seyn, aber ihre Wahrheit beruhet nicht auf demselben.

Daher ist auch die Formel dieses Princips, die man bisher so ausdrückte: „*Nichts kann zugleich seyn und auch* „*nicht seyn,*“ unrichtig: Denn sie drückt eine Synthesis aus, indem sie eine Zeitbestimmung hineinsezt, und kann auf diese Art nicht mehr der logische Satz des Widerspruchs seyn. Vielmehr muß sie so abgefaßt werden: „*Keinem*

 „Sub-

„Subject kann ein widersprechendes Prädicat zu-
„kommen."

§. 98.

Oberstes Princip der synthetischen Urtheile.

Bey analytischen Urtheilen also bleiben wir lediglich bey den gegebenen Begriffen, und verbinden sie nach der Identität, oder nach ihrem Widerspruche, indem das Prädicat darinn ein bloses Subalternes Merkmal des Subjects ist (§. 17.) Nicht so bey den synthetischen Urtheilen. In diesen ist das Prädicat nicht als ein subalternes Merkmal in dem ersten Begriffe des Subjectes enthalten, sondern durch dasselbe kommt zu dem Grundbegriffe des Subjectes etwas noch hinzu, wodurch dieses ein coordinirtes Merkmal erhält. Hier verlassen wir also den ersten Begriff des Subjectes, um etwas als ausser demselben her mit ihm zu verknüpfen. Zum Beyspiel: Körper sind porös. Demnach brauchen wir zu dieser Synthesis ein Drittes, worinn sie entstehen kann.

Bey den synthetischen Urtheilen a posteriori, zum Beyspiel: die Straße ist gepflastert, kann ich mich allein durch die Erfahrung, durch den Augenschein, von ihrer Richtigkeit überzeugen. Wie also synthetische Erfahrungsurtheile möglich sind, ist leicht einzusehen. Sie erwachsen a posteriori durch das Zeugniß der Sinne und der Erfahrung. Hier habe ich das Mittel vor mir,

wodurch

wodurch ich das Prädicat mit dem Subject verknüpfen kann, nämlich meine Erfahrung.

Wie aber, wenn synthetische Urtheile a priori gefällt werden sollen? Welches ist dann das Mittel, wodurch ich das Prädicat mit dem Subjecte verknüpfen kann? Dergleichen Urtheile giebt es wirklich in Menge, zum Beyspiel: ein jedes Ding hat seine Ursache — es ist ein Gott — die Seele des Menschen ist unsterblich — Da fragt sichs nun, mit welchem Rechte wir dergleichen Urtheile fällen. Analytisch sind sie nicht; sie würden dießfalls leere Tavtologien seyn, und man hätte stets erst die Richtigkeit der Begriffe zu erweisen. Eben so wenig können sie aus Erfahrung erkannt werden. Denn die Erfahrung zeigt mir wohl, was da ist; sie kann mir aber gar nicht zu erkennen geben, was seyn muß (§. 9.). Ueberdieß ist, zum Beyspiel, Gott, ein Object, welches nie in einer Erfahrung angeschauet werden kann. Wie sind also synthetische Urtheile a priori möglich? wie werden sie erzeugt? wie kann ich von der Richtigkeit derselben mich überzeugen?

Der Inbegriff aller unsrer Vorstellungen ist der innere Sinn, und seine Form die Zeit (§. 47.). Die Synthesis der Vorstellungen ist das Geschäft der Einbildungskraft (§. 92.), und die synthetische Einheit stützt sich auf die Einheit der Apperception (§. 87. 88.). Nur dadurch werden überhaupt synthetische Urtheile möglich,

 und

und da diese Quellen a priori sind, auch *a priori* möglich, ja wenn Erkenntniß von Gegenständen wirklich entstehen soll, gar *nothwendig* (§. 93.), da diese lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruhet. Nun aber hat eine Erkenntniß dann erst objective Bedeutung, wenn ihr Gegenstand unmittelbar in der Anschauung gegeben, und sie sonach auf mögliche oder wirkliche Erfahrung bezogen werden kann (§. 91.). Folglich giebt die Möglichkeit der Erfahrung aller Erkenntniß a priori objective Realität.

Die Möglichkeit der Erfahrung aber beruhet auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, das ist, auf einer Synthesis nach Begriffen von einem Gegenstande überhaupt, mithin auf Principien ihrer Form a priori, oder auf allgemeinen Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, die sich als Bedingungen derselben in der Erfahrung darthun (§. 93.). Daraus folgt, daß alle Erkenntniß a priori nur dadurch Wahrheit haben könne, daß sie nichts enthält, als dasjenige, was zur synthetischen Einheit der Erfahrung nothwendig ist. Und daraus ist ferner klar, daß alle Gegenstände unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung stehen. Demnach sind synthetische Urtheile *a priori* möglich, in soweit wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori,

die

die Synthesis der Einbildungskraft, und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen. Also wird der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile a priori so lauten: Ein jeder zu erkennender Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Mit andern Worten: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung selbst, ihrer Form nach, sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gegenstände.

Und so ist denn offenbar, daß alle Grundsätze und Urtheile, die wir aus den reinen Verstandesbegriffen zusammensetzen, völlig leer und ohne Bedeutung seyn müssen, wenn sie nicht auf Erscheinungen gehen, da die reinen Verstandesbegriffe selbst ganz leer und und inhaltlos sind (§. 68.), wenn sie nicht vermittelst der Zeitbestimmung (§. 85. 94.) auf Erscheinungen bezogen werden. Wenn ich, zum Beyspiel, in dem Satze: Jedes Ding hat seine Ursache, unter dem Dinge nicht blos Erscheinung, sondern Ding an sich verstehe, welchem also die Prädicate der Zeit nicht zukommen so ist dieser Satz gehaltlos und unbrauchbar für mich. Denn Ursache und Wirkung ohne Succession, oder ohne die Zeitbestimmung ist für uns nicht denkbar.

„Nun

„Nun das ist denn wohl freylich ganz begreiflich,“ kömmt man uns entgegen, „daß wir über unser Erkennen hinaus, „niemals so zu wirklichen absoluten Dingen hinüberkom„men, daß wir uns diese Dinge selbst gegenwärtig „darstellen, und nach dieser Darstellung von ihnen ur„theilen können; denn durch diese Darstellung hätten „wir ja immer nur vorgestellte, nicht absolut wirk„liche Dinge vor uns; auch können wir von solchen „Dingen nichts wissen, was nicht immer zunächst nur „unsre Erkenntniß wäre. Allein daraus folgt doch „keinesweges, daß wir von ihnen gar nichts wissen, „oder daß das, was wir wissen, ungültig oder unzuver„lässig wäre. Wir wissen nämlich, das heißt, wir ur„theilen, daß solche Dinge da sind, und daß sie die „Quelle und der Grund alles dessen sind, was wir uns „wirklich vorstellen, weil uns unsere Erkenntniß selbst „diese Indication giebt, und dieser Indication trauen „wir, weil sonst unsre Erkenntniß keine Erkenntniß, son„dern ein leeres Schattenspiel wäre. Wir können also „sagen, unsern Vorstellungen entsprechen wirkliche „Dinge, als ihr erster oder lezter Grund, und diese „Dinge sind so beschaffen, daß wir nach unserm sub„jectiven Vermögen durch sie solche Vorstellungen erlan„gen. Was sie nun aber ausser diesem Verhältniß seyn „mögen, das bekümmert uns gar nicht; wir als erken„nende Subjecte dürfen und sollen nur fragen, was sie

„für

„für uns sind. Wir nehmen also eine wirkliche reelle
„Welt, unser denkendes Subject, und seine beständige
„Dauer, Gott und sein Verhältniß gegen uns an, ob
„es gleich keine sinnliche Wahrheiten, sondern blos Re-
„sultate oder Bedingungen unsrer sinnlichen Vorstellun-
„gen sind, und nur zu unserm Denken gehört, eben
„deswegen weil es dazu gehört, und dieses, so wie
„überhaupt unser Erkennen, durch das, was es ent-
„hält, uns nicht täuschen kann. —"

Ich antworte: Wenn das nicht Verwirrung ist, so ist es doch wenigstens offenbarer Mißverstand. Allein es scheint, daß beydes zugleich diesen Einwurf veranlasset habe. Es ist einerseits Verwirrung. Denn ist denn Etwas wissen oder erkennen, und Etwas Denken oder davon urtheilen gleichviel sagend? Denken heißt: Begriffe auf Gegenstände beziehen. Der Verstand hat, isolirt betrachtet, (wie wir denn die verschiedenen Erkenntnißvermögen in uns, die vereinigt Erkenntniß bewirken, isoliren und jedes für sich besonders untersuchen müssen, wenn wir wissen wollen, welches der specifike Beytrag jedes einzelnen Vermögens zu unserm Erkenntniß sey), der Verstand, sag' ich, hat keinen andern Gegenstand, der ihm gegeben wäre, als Begriffe. Folglich heißt Denken nichts anders, als Begriffe auf Begriffe beziehen. Begriffe aber sind allgemeine Vorstellungen, das heißt

heißt solche, welche die gemeinsamen Merkmale mehrerer durch besondere Bestimmungen von einander verschiedener Gegenstände enthalten. Die Begriffe, die der Verstand auf die ihm gegebenen Gegenstände, das ist, auf andere Begriffe bezieht, sind die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorieen, die er aus sich selbst durch ursprüngliche Erwerbung schafft (§. 56.). Die Begriffe aber, die er durch Beziehung der Kategorieen bestimmt, sind allgemeine, mithin solche, die keine bestimmten Gegenstände anzeigen. Da nun aber die Kategorieen ganz leere Bestimmungen sind (§. 68.), so ist das Denken eigentlich nichts anders, als die Beziehung der Kategorieen auf unbestimmte Gegenstände, das ist, auf allgemeine Begriffe. Daraus aber kann keine Erkenntniß entstehen. Der einseitige, von der Sinnlichkeit getrennte Verstand kann nicht erkennen. Denn was ich erkennen soll, von dessen Natur und eigentlicher Beschaffenheit muß ich etwas wissen, ich muß die unterscheidenden Merkmale des Dinges angeben können. Wenn also der Verstand Etwas erkennen soll, so muß er sich mit der Sinnlichkeit verbinden, indem er seine Begriffe auf Anschauungen beziehet. **Erkennen** heißt demnach soviel, als: aus auf Anschauungen angewendeten Begriffen urtheilen, und für uns ist das schlechterdings nicht erkennbar, davon uns die Anschauung fehlet (§. 14.). Was wissen und erkennen wir nun

von

von den Dingen an sich, von den unter den Erscheinungen verborgenen Realwesen, da diese nie durch Urtheile, sondern schlechterdings durch Anschauungen erkennbar sind (§. 81. Seite 205.)? Durch welche Gründe kann man erhärten, daß die Dinge an sich gerade so beschaffen sind, wie wir nach unserm subjectiven Vermögen durch sie solche Vorstellungen erlangen? Womit will man beweisen, daß andere sinnliche Wesen, die eine von der unsrigen verschiedene Organisation und eine andere von der unsrigen abweichende Empfänglichkeit besitzen, dennoch dieselbigen Vorstellungen von den sinnlichen Gegenständen erhalten, die wir von ihnen erlangen? Und das müßte doch seyn und statt finden, wenn die Erscheinungen absolute Wirkungen der Dinge an sich wären.

Andrerseits aber ist es auch offenbarer Mißverstand, der diesen Einwurf erzeugt hat. Denn wer läugnet denn, daß unsern Vorstellungen wirkliche Dinge entsprechen? Die unsern Vorstellungen correspondirenden wirklichen Dinge aber sind, wie wir behaupten, und wie ich im vorhergehenden ersten Kapitel dieses zweyten Buchs klar erwiesen habe, blose Erscheinungen, oder Eindrücke auf unsre Organe, die nach der specifiken Receptivität unsrer Sinnlichkeit so oder so aufgefaßt werden, also gar nicht die Dinge selbst, welche erscheinen. Denn da wir deren Bestimmungen und Merkmale, wo-

wodurch

wodurch sie theils unter einander, theils von den auf sie begründeten Erscheinungen sich unterscheiden, nicht wissen, so sind sie für uns der unbestimmteste und allgemeinste Begrif von einem Etwas, und mehr nicht (§. 68.). Alle übrigen allgemeinen Begriffe aber sind von sinnlichen Gegenständen, von Erscheinungen, abgezogen, und sind an sich ohne allen Inhalt, wenn sie nicht auf Anschauungen, das heißt, auf unmittelbare Vorstellungen von einzelnen Gegenständen der Sinne, von welchen sie abstrahirt sind, angewendet werden können. Was correspondirt dem allgemeinen Begriffe eines Thieres, einer Pflanze, einer Blume für ein Gegenstand? Ich kann wohl sagen: diese Erscheinung ist ein Pferd, eine Tobaksstaude, eine Rose u. s. w. Aber gar nicht: Der Gegenstand, der unter dieser Erscheinung verborgen liegt, das *Ding an sich*, ist ein Pferd, eine Tobaksstaude, eine Rose. Was ist also das *Realwesen* der Gattung, wozu die Dinge an sich gehören? Stamm, Aeste, Zweige, Blätter, Blüthen, Früchte, Wurzel, Wipfel sind die Bestimmungen, welche zusammen genommen das logische Wesen, das ist, den allgemeinen Begriff eines Baums ausmachen: denn nur unter diesen Bestimmungen ist die Erscheinung, die wir Baum nennen, uns gedenkbar. Das *Realwesen* dieser Erscheinung, das *Ding an sich*, welches derselben zum Grunde liegt, hat ganz andere Bestimmungen und Merkmale

male, auf welchen sein Daseyn beruhet. Aber diese kennen wir nicht, sie sind und bleiben uns unbekannt. Ich kann also nicht sagen, daß das reale Wesen, das Ding an sich, welches der Erscheinung eines Baums zum Grunde liegt, unter die Gattung, die wir Baum nennen, gehöre. Dieser Gattungsbegriff ist blos von Erscheinungen abstrahirt; er kann also nur blos den Erscheinungen, nicht dem, das da erscheint, beygelegt werden.

Alles an der Erscheinung eines Baums ist in stetem Flusse. Der Baum, der im Frühlinge grün belaubt und mit Blüthen gezieret, Geruch und Auge entzückt, der die Blüthen verliert und Früchte ansezt, die der Sommer und Herbst zur Reife bringen, steht im Winter kahl und blätterlos da, Zeit und Witterung zerstören ihn allmälig und durch Moder oder Feuer wird er endlich in Staub und Asche verwandelt. Das reale Wesen, das Ding an sich, das unter so mannichfaltigen Gestalten von Zeit zu Zeit erscheint, ist selbst unveränderlich, unwandelbar, beharrlich. Aber das innere Princip seines Daseyns, die zu demselben gehörigen Bestimmungen, seine wahre eigentliche Natur, kenne ich nicht; sie ist für mich = X. Alle unsere Begriffe, die wir nicht durch ursprüngliche Erwerbung besitzen, sind aus der Erfahrung abgeleitet und entlehnet. Die Begriffe: Thier, Pflanze, Blume u. s. w. wo sind sie her, als von wan-

delnden und fliessenden einzelnen Erscheinungen, die immer aus einem Zustande in den andern übergehen, und sich immer in andern und andern Gestalten uns zeigen? Das Aas eines getödteten Thieres ist kein Thier mehr; der Staub einer vermoderten oder zu Asche verbrannten Pflanze und Blume ist keine Pflanze und Blume mehr. Allein das reale Wesen, das allen diesen Erscheinungen zum Grunde lag und noch zum Grunde liegt, hat die eigentlichen Bestimmungen seines Daseyns in nichts verändert, es ist dasselbige Ding durch alle diese Zustände unverändert geblieben. Mit welchem Rechte kann man also sagen, die unsern Vorstellungen entsprechenden wirklichen Dinge, als der erste oder lezte Grund derselben (das heißt doch wohl: als Dinge an sich?), wären so beschaffen, daß wir nach unserm subjectiven Vermögen durch sie solche Vorstellungen erlangen?

Aus eben dem Grunde kennen wir eine wirkliche reelle Welt, als Inbegrif der Erscheinungen, und unser denkendes Subject, gleichfalls als Erscheinung. Nehmen wir aber die Welt als ein absolut unbedingtes Ganzes und unser denkendes Subject als Ding an sich, so sind beyde kein Gegenstand möglicher Erfahrung, und uns ist von ihren innern Bestimmungen und Merkmalen auch im mindesten nichts bekannt. Wenn wir also die zu unserm Denken gehörigen Bedingungen, dergleichen die Zeitbestimmung ist, zu Bedingungen alles

und

und jeden Denkens überhaupt machen, so handeln wir eben so sonderbar, als der Lahme, der die Krücken, ohne die er sich nicht fortbewegen kann, zur allgemeinen Bedingung des Gehens für alle Menschen überhaupt machen wollte. Der Begriff von **Wirklichkeit** ist bey uns Vorstellung eines Dinges in einer bestimmten Zeit (§. 95.). Wir können daher wohl von der ganzen Sinnenwelt, so wie von jeder einzelnen Erscheinung, ihre Wirklichkeit prädiciren: aber von dem **Weltganzen**, als dem absolut Unbedingten, so wie von dem jeder einzelnen Erscheinung zum Grunde liegenden Dinge an sich können wir nicht sagen, daß ihnen Wirklichkeit, oder Seyn in einer bestimmten Zeit, zukomme, ob wir gleich beyden das Seyn überhaupt zuschreiben müssen. Aber dieses Seyn gründet sich auf eigne, uns unbekannte und um deswillen undenkbare Bestimmungen, und muß zwar, als Bedingung der Erscheinungen, vorausgesezt und angenommen, es kann aber auf keine Weise von uns erkannt, das ist, mit seinen Bestimmungen und unterscheidenden Merkmalen vorgestellt werden. Also können wir von den Dingen an sich schlechterdings nichts wissen, und wenn wir demohngeachtet wähnen von ihnen etwas zu erkennen; so ist dieses Erkenntniß ein leeres Schattenspiel. Nur von der Sinnenwelt ist uns eine wahre und objective Erkenntniß möglich, die also real ist, so wie für uns nichts realer

seyn kann, als das, wovon uns die Sinne und Erfahrung belehren.

„Allein," wirft man ferner ein, „wenn ihr den „obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile so an„gebt, daß ein jeder Gegenstand stehen müsse, unter den „nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit „des Mannichfaltigen der Anschauung in einer mög„lichen Erfahrung; wenn ihr sagt, daß synthetische Ur„theile möglich seyn, indem man die formalen Bedin„gungen der Anschauung a priori, die Synthesis der „Einbildungskraft und die nothwendige Einheit dersel„ben in einer transscendentalen Apperception auf ein „mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehe; „wenn ihr aus den Bedingungen der Möglichkeit der „Erfahrung überhaupt, als Bedingungen der Möglich„keit der Gegenstände in der Erfahrung, die objective „Gültigkeit synthetischer Urtheile a priori herleitet; so „löst sich dieses alles in den Satz auf: wir haben wirk„lich ein Mannichfaltiges der Anschauung in unserm „Bewustseyn verbunden, einen wirklichen Gegenstand „sinnlich vor uns, wenn wir es ursprünglich in unserm „Bewustseyn zusammengefaßt, wenn wir ihn uns wirk„lich vorgestellt, durch unser ursprüngliches Vorstellen „in unser Bewustseyn aufgenommen haben. Allein was „kann nun doch dieser tavtologische Satz nutzen? Höch„stens ist dadurch das Factum unserer Erkenntniß in

sei-

„seine Elemente aufgelöst, und das Verhältniß dieser „Elemente gegen einander dargelegt, aber der wahre Ur„sprung des Factums nicht erklärt. Wir wissen wohl, „daß wir noch vor allem wirklichen Inhalt unseres An„schauens und Denkens a priori anschauen und denken, „und dadurch es wirklich machen müssen; aber daß dieß „unser Erkenntnißvermögen für sich selbst thut, und „thun kann, das folgt daraus nicht: wir verstehen al„so dieses Factum nur alsdann völlig, wenn wir ausser „dem denkenden Subject ein absolutes Ding anneh„men, das unser Vermögen zu solchen Vorstellungen „bestimmt. —"

Dieser Einwurf zeigt offenbar, daß sein Urheber das eigentliche Problem nicht einmal gefaßt habe. Die Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? befaßt eigentlich zwo besondere Fragen; einmal die: Wie ist Synthesis überhaupt möglich? und sodann die: Wovon hängt ihre objective Gültigkeit ab?

1) Die Möglichkeit der Synthesis überhaupt läßt sich aus der Natur des innern Sinns (§. 85.), der Einbildungskraft und Apperception (§. 86-88) sowohl in Ansehung empirischer als reiner Vorstellungen erklären. Denn da die Sinnlichkeit ein passives Vermögen ist, so kann sie nur blose Eindrücke von den Gegenständen aufnehmen, die aber noch nicht Bilder, das ist ein verbundnes Ganzes sind, sondern einzeln und zerstreut,

der Seele zugeführt werden. Diese Eindrücke sind also an sich selbst ein regelloser Haufe einzelner Theile, eine Synopsis des Mannichfaltigen. Diesen regellosen Haufen zu ordnen und zu einem Ganzen zu verbinden, wird ein selbstthätiges Vermögen erfodert. Durch die Einbildungskraft werden diese manichfaltigen, in einer Zeitfolge entstandenen Vorstellungen gesammlet und verbunden. Dieß ist die Synthesis der Apprehension. Da diese nicht möglich seyn würde, wenn nicht die vorhergehenden Eindrücke, an welche die folgenden geknüpft werden müssen, wieder erweckt werden sollten; so müssen jene wieder reproduciret werden. Dieses ist die Synthesis der Reproduction. Und auch da noch würde kein regelmäßig verknüpftes Ganzes zu Stande kommen, wenn wir uns nicht bewust wären, daß dieß dieselbigen Vorstellungen sind, die wir vorher dachten. Die Synthesis der Recognition. Auf diese Weise wird das nach und nach angeschaute und reproducirte Mannichfaltige in einem Bewustseyn verbunden, das ist, zu einer einzigen Vorstellung vom Gegenstande geordnet (§. 92.). Das Mannichfaltige der Anschauung, das ist die einzelnen Eindrücke, wird durch den sinnlichen Gegenstand bestimmt. Allein die Verbindung dieses Mannichfaltigen zu einer einzigen Vorstellung ist ein Actus der Spontaneität, eine Thätigkeit des alleinigen Verstandes, und kann durch kein außer dem denkenden

Sub-

Subject vorhandenes absolutes Ding bestimmt und vollendet werden.

2) Die objective Gültigkeit einer jeden Synthesis aber hängt lediglich von Gegenständen ab, die entweder wirklich gegeben, das ist, in der Anschauung dargestellt worden sind, oder doch gegeben werden können. Da nun aber für uns keine andere Art der Anschauung möglich ist, als die sinnliche, unsre sinnliche Anschauung aber von der spezifiken Organisation (§. 80. 81.) und der uns eigenen Receptivität unsers sinnlichen Vermögens (§. 79. 82.) abhängig ist; so folgt, daß wir unsre reinen Verstandesbegriffe nur auf unsre sinnliche Anschauungen, oder auf Gegenstände möglicher Erfahrung zu beziehen, und so synthetische Urtheile a priori zu bilden berechtiget sind (§. 91. 93. 96.); folglich kann auch keine Verknüpfung reiner Verstandesbegriffe objective Gültigkeit haben, als in sofern durch sie ein Erfahrungsurtheil entstehet.

Anstatt also daß sich dieser Beweis, wie man will, in den tavtologischen Satz auflöse: wir haben wirklich ein Mannichfaltiges der Anschauung in unserm Bewußtseyn verbunden, wenn wir es ursprünglich in unserm Bewußtseyn zusammengefaßt haben, so zeigt er vielmehr, daß alle Synthesis des Denkens, jede Verknüpfung des Mannichfaltigen der Vorstellungen auf nothwendigen Bedingungen beruhe, die schon vorgängig vor allem

Denken a priori in unserm Verstande liegen, und welche alles Denken und alle Erkenntniß erst möglich machen, nämlich auf den reinen Urbegriffen des Verstandes, durch deren Beziehung auf wirkliche Gegenstände Erkenntniß entspringt. Weil uns nun keine andern Gegenstände als Erscheinungen und Anschauungen gegeben sind, so folgt, daß wir die Kategorieen auch nur auf Anschauungen und Erscheinungen anzuwenden berechtiget sind. Da nun aber ein Gegenstand nur alsdann unter einem Begriffe enthalten seyn kann, wenn dieser denkt, was in jenem vorgestellt wird; so werden um deswillen in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begrif auch die Vorstellungen von beyden gleichartig seyn müssen. Allein der reine Verstandesbegrif und die Erscheinung, oder empirische Anschauung, sind zwey ganz ungleichartige Dinge. Sie konnten also nur vermittelst eines Mediums auf einander bezogen werden. Dieses Medium war die Zeit (§. 85.). Diese ist einestheils als ursprüngliche reine Anschauung allerdings mit dem reinen Verstandesbegrif, anderntheils aber als die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt mit der Erscheinung gleichartig. Die Zeitbestimmung ist also allein das Mittel, in welchem die reinen Verstandesbegriffe und die Erscheinungen sich so vereinigen, daß diese unter jene subsumirt werden können (§. 94.). Mithin kann keine Synthesis statt finden, als nur da,

wo

wo die Gegenstände, die unter die Kategorieen subsumirt werden, unter Zeitbedingungen stehen. Folglich kann keine Synthesis objective Gültigkeit haben, als nur in sofern durch sie für uns Erfahrung möglich wird. Also muß das oberste Princip aller synthetischen Urtheile dieses seyn: die Bedingungen, ohne welche Gegenstände unserm Anschauungsvermögen gar nicht gegeben werden könnten, und ohne welche gar keine objective Verknüpfung derselben durch den Verstand möglich wäre, müssen auch die Bedingungen der Möglichkeit unserer Gegenstände selbst seyn.

§. 99.

Alle synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes sind insgesammt Naturgesetze.

Das Daseyn der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, wird Natur genennet. Dinge aber sind hier nicht für Dinge an sich anzunehmen: denn dießfalls würde für uns weder a priori, noch a posteriori eine Erkenntniß der Natur möglich seyn (§. 81.). A priori nicht; denn wir können ja nicht wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, weil die Zergliederung meiner Begriffe mir nur zeigen kann, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sey, also nur sein logisches Wesen, nicht was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriffe hinzukomme, und wodurch

das Ding selbst in seinem Daseyn ausser meinem Begriffe bestimmt seyn, das ist, das reale Wesen desselben. Auch kann mein Verstand, und die Bedingungen, unter denen allein er die Bestimmungen der Dinge an sich selbst in ihrem Daseyn verknüpfen mag, diesen Dingen selbst keine Regel vorschreiben, indem sie sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand sich nach ihnen richten müßte. Folglich mußten mir die Dinge an sich vorher gegeben seyn, um diese Bestimmungen an ihnen wahrzunehmen, dann aber hätte ich sie nicht a priori erkannt. —

A posteriori aber würde eine solche Erkenntniß der Natur der Dinge an sich selbst ebenfalls unmöglich seyn. Denn die Gesetze, nach welchen das Daseyn der Dinge bestimmt seyn muß, worden, weil sie allgemein sind, sofern sie Dinge an sich selbst betreffen, diesen Dingen auch nothwendig zukommen müssen. Allein Erfahrung kann keine Nothwendigkeit lehren (§. 10.); sie sagt mir nur, was da sey und wie es sey, nicht daß es schlechterdings seyn und so seyn müsse, und nicht anders seyn könne.

Demnach sind unter Dingen hier Erscheinungen zu verstehen, und die Natur, ihrem Inhalte nach betrachtet, wird für den Inbegrif aller Gegenstände der Erfahrung genommen werden müssen. Die Einheit und gesezmäßige Verbindung aller Gegenstände der

Er-

Erfahrung macht also das Formale der Natur aus, und ist, sofern sie a priori erkannt wird, eine nothwendige Verbindung derselben. Sie kann aber nicht in den Gegenständen der Erfahrung selbst liegen, weil diese keine Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, das ist, blose Vorstellungen in unsrer Seele sind; überdieß würde die Vorstellung von Einheit nur von wahrgenommenen Gegenständen abgezogen, und also blos empirisch seyn, mithin auch keine Nothwendigkeit der Verknüpfung enthalten (§. 9.), welche doch in dem Begriffe der Natur enthalten ist. So ist, zum Beyspiel, nothwendig, daß alles, wovon die Erfahrung lehrt, daß es geschieht, eine Ursache haben müsse. Allein eben so wenig kann diese nothwendige Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung diesen Gegenständen als Erscheinungen vermittelst der sinnlichen Anschauungen zukommen: denn diese enthalten nur blos ein Mannichfaltiges, gar nicht eine Synthesis oder Verknüpfung, und noch weniger Einheit und Nothwendigkeit derselben. Die Einheit der Erscheinungen, so wie aller und jeden Vorstellungen, ist lediglich in der transscendentalen Apperception gegründet (§. 86. 87. 88.), mithin auch die Einheit der Natur, deren Objecte, die Erscheinungen, als Vorstellungen, in der Seele liegen. Daraus ist klar, daß der Verstand den nothwendigen Zusammenhang der Erscheinungen a priori selbst in dieselben hineingelegt habe.

Und

Und da das nur vermittelst der reinen Verstandesbegriffe geschehen kann (§. 93.), durch welche Erfahrung, das heißt, nothwendige synthetische Vorstellung der Erscheinungen, entstehet; so wird folgen, daß Natur nur dadurch möglich sey, daß man die subjectiven Bedingungen, unter welchen Erfahrungserkenntniß ihrer Form nach entspringen kann, als objective Bedingung der Dinge ansehen muß, sofern sie Gegenstände der Erfahrung seyn sollen. Und sonach können Wahrnehmungsurtheile, das heiße solche, die nur subjectiv gültig sind, anders nicht zu Erfahrungsurtheilen, oder zu solchen, die objective Gültigkeit haben, erhoben werden, als nur dadurch, daß zu den Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, wodurch sie nothwendige Allgemeingültigkeit für Jedermann erhalten, hinzutreten.

Hieraus ist ferner klar, daß die reinen Verstandesbegriffe eigentlich Naturbegriffe, das ist solche Begriffe sind, die nichts weiter sind, als Begriffe von Anschauungen überhaupt, in sofern diese in Ansehung der Momente zu Urtheilen (§. 58 - 62.) an sich selbst, mithin nothwendig und allgemeingültig bestimmt sind. Soll es also irgendwo für uns Gegenstände der Erkenntniß geben, auf welche reine Verstandesbegriffe anwendbar sind, so müssen es Erscheinungen seyn, deren Inbegrif das ausmacht, was wir Natur nennen. Und umgekehrt,

kehrt, wenn es irgendwo für uns Natur, das ist, eine Einheit gesezmäßig verknüpfter Dinge, geben soll, so kann die Form derselben, diese Gesetzmäßigkeit selbst, nur durch den Verstand und dessen Begriffe entstehen.

Folglich werden alle synthetische Grundsätze des reinen Verstandes, die wir aus jenen ursprünglich erzeugten Verstandesbegriffen zusammensetzen, auch Naturgesetze seyn, und weder Inhalt noch Bedeutung haben, wenn sie nicht auf Erscheinungen gehen. Wir können also nur einen physischen Gebrauch von denselben machen: denn zu einem hyperphysischen und transscendentalen Gebrauche sind uns keine Gegenstände bekannt, die wir unter ihre Begriffe subsumiren könnten. Also sind die Grundsätze des reinen Verstandes reine Naturgesetze, von welchen die empirischen Naturgesetze, die wir nicht ohne besondere Wahrnehmung erkennen können, nur nähere Bestimmungen und Anwendungen sind, die daher durch die reinen selbst allererst möglich werden.

§. 100.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Sonach entdeckt der Verstand nicht nur die Regeln, unter welchen die Erscheinungen stehen, sondern er erzeugt sie sogar, und giebt ihnen Vorschriften, weil es ihnen sonst immer an derjenigen Nothwendigkeit fehlen

len würde, die allein eine objective Erkenntniß möglich macht. Um deswillen sind die Grundsätze des reinen Verstandes Regeln für den objectiven Gebrauch der reinen Urbegriffe des Verstandes, und es muß daher eben soviel Classen derselben geben, als es Classen der reinen Verstandesbegriffe giebt (§. 63.). Diese Grundsätze aber wenden die reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung an, so daß sie entweder ein Mannichfaltiges der Anschauung in einer möglichen Erscheinung, oder aber ein Mannichfaltiges der Erscheinungen in einem möglichen Context der Erfahrung verknüpfen. Daher entspringen nach Maasgabe der reinen Verstandesbegriffe (§. 67.) zwo Hauptgattungen dieser Grundsätze. Die erstere Gattung betrift also diejenigen Bedingungen der Erfahrung, welche in der reinen Anschauung selbst liegen, ohne welche deshalb kein Gegenstand angeschauet werden kann, und die dahin gehörigen Grundsätze werden mathematische genennt, weil sie alle Erscheinungen, als Anschauungen im Raum und Zeit, unter dem Begrif der Größe subsumiren, und sofern zum Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung dienen (§. 67.). Die der zweyten Gattung gehen nur die Bedingungen an, unter welchen ein angeschauter Gegenstand zu einer möglichen Erfahrung gehören kann, und heißen dynamische Grundsätze (§. 67.).

Weil sich die mathematischen Grundsätze lediglich auf die reine Form der Anschauung a priori gründen, so sind sie um deswillen absolut nothwendig, und ihre Gewisheit ist intuitiv. Daher gelten sie auch constitutiv, das ist, sie bestimmen wirklich, was in jeder Erscheinung ihrer Form des Anschauens gemäs anzutreffen seyn muß, nämlich ihre Größe, sowohl die extensive, als intensive Größe.

Hingegen die dynamischen Grundsätze haben ihre Nothwendigkeit a priori nur unter der Bedingung möglicher Erfahrung, die an sich ganz zufällig ist, und ihre Gewißheit ist blos discursiv, oder durch Urtheilen aus blosen Begriffen erzeugt. Diese gelten daher auch nur regulativ, und bestimmen weder Größe noch Beschaffenheit einer Erscheinung a priori, sondern drücken nur das Verhältniß zu irgend einer andern unbestimmten Erscheinung aus, die man erst in der Erfahrung, der Regel gemäß, aufsuchen muß.

Nach der Tafel der Kategorieen (§. 63.) giebt es also vier besondere Classen von Grundsätzen des reinen Verstandes:

I.) der Grundsatz der Quantität: das Axiom der Anschauung (§. 101.).

II.) der Grundsatz der Qualität: die Anticipation der Wahrnehmung (§. 103.).

III.) die Grundsätze der Relation: die Analogien der Erfahrung (§. 107.). Diese sind:

1) die der Beharrlichkeit: Verhältniß der Größe zu der Zeit als einer Größe (§. 108.).

2) die der Folge: Verhältniß der Erscheinungen zu der Zeit als einer Reihe (§. 111.)

3) die des Zugleichseyns: Verhältniß der Erscheinungen in der Zeit als einem Inbegriff des Daseyns (§. 113.).

IV.) Die Grundsätze der Modalität: die Postulate des empirischen Denkens (§. 118.). Sie sind:

1) das Postulat der Möglichkeit (§. 119.)

2) das Postulat der Wirklichkeit (§. 120.)

3) das Postulat der Nothwendigkeit (§. 121.)

I.

Grundsatz der Quantität.

§. 101.

Axiomt der Anschauung.

Nach dem Grundsatze der Quantität werden alle Erscheinungen, als Anschauungen im Raum und Zeit, unter dem Begrif der Größe subsumirt, der das Mannichfaltige derselben a priori verbindet. Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen.

Wir nennen nämlich eine Größe extensiv, wenn die Vorstellung des Ganzen erst durch die Vorstellung der Theile möglich wird. Nun aber ist die reine Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum, oder die Zeit. In beyden aber ist die Vorstellung des Ganzen allererst durch die Vorstellung der Theile möglich. Ich kann mir zum Beyspiel keine Linie vorstellen, ohne sie erst in Gedanken zu ziehen, ohne von einem Puncte an alle Theile nach einander zu erzeugen. So kann ich auch vermöge der Zeit, als der Form des innern Sinns und aller Erscheinungen (§. 46.) überhaupt, mir keine Größe vorstellen, ohne erst durch den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern jeden Zeittheil, den sie in sich faßt, zu erzeugen. Folglich sind alle Erscheinungen ihrer Anschauung nach extensive Größen.

Man wendet hier ein: „Dieser Grundsatz sey doch „nur identisch, und sage mehr nicht aus als: ein jedes „Sinnending habe eine extensive Größe. Aber ein Sin„nending seyn, äußerlich vorgestellt werden, ausser einan„der seyn, und eine extensive Größe haben — dieß wä„ren lauter identische Begriffe, daher sey freylich ihre Ver„knüpfung a priori und nothwendig; allein damit komme „man doch nie über unser Vorstellen hinaus — das alles „sey nur in unserer Vorstellung, was es ist, und werde „gänzlich aufgehoben, wenn diese aufgehoben wird, und

„gesezt, wenn diese gesezt wird — Alle Sinnendinge „müßten freylich Quanta seyn, und was als Quantum „erscheinet, sey nur ein Sinnending: aber daß uns „wirkliche Sinnendinge, und also auch Quanta, erschei- „nen, das weise uns selbst auf ein absolutes Ding hin, „das zugleich mit unserm Verstellungsvermögen die „Quelle oder der Grund dieser Vorstellung sey, und „nichts hindere uns, dieser Indication in unserm Ur- „theile zu folgen. —“

Ich erwiedere: Allerdings ist Erscheinung, als ein relatives Wesen, ohne intelligible Ursache derselben, ohne ein absolutes Ding, nicht gedenkbar. Allein diese intelligible Ursache der Erscheinung, dieser der Erscheinung zum Grunde liegende absolute transscendentale Gegenstand, enthält eigentlich nichts, was der Sinnlichkeit angehöret; er ist das blose Denken von Etwas überhaupt ohne alle sinnliche Anschauungsform, dessen Vorstellung also ganz keine Anschauung enthält, deren Mannichfaltiges ein reiner Verstandesbegrif verknüpfen könnte, und auf ihn leiden die reinen Verstandesbegriffe durchaus keine Anwendung (§. 98.). Mithin können wir das den Erscheinungen zum Grunde liegende absolute Ding, das Ding an sich, eben so wenig als Größe denken, sowenig wir überhaupt bestimmen können, ob er in oder ausser uns sey, weil dieses die Anschauung von Raum und Zeit voraussezt, welche beyde nur als Bedin-

gun-

gungen der Erscheinungen gelten. Da nun ferner die Erscheinungen blos relative Wesen sind, das heißt Eindrücke auf unsre Sinnlichkeit, die von dieser nur so aufgefaßt werden können, wie es die eigenthümliche Mechanik der menschlichen Organisation und die specifike Receptivität unseres sinnlichen Vermögens gestattet (§. 81. 82.); so können um deswillen die absoluten Dinge, die intelligiblen Ursachen der Erscheinungen, in den Modus, wie sie uns erscheinen, mithin auf die Beschaffenheit unsrer Vorstellungen von den Erscheinungen, ganz keinen Einfluß haben. Nur das Daseyn unsrer Vorstellungen wird durch sie bestimmt; von dem Inhalt derselben können sie weder Grund, noch Quelle seyn; sondern dieser hängt lediglich von den Formen der Erscheinungen ab, die die Receptivität unsrer Sinnlichkeit ausmachen (§. 78.). Nun sind die Formen der Erscheinuugen Raum und Zeit. Was also von Zeit und Raum überhaupt gilt, das muß auch von allen Gegenständen, die sich in Raum und Zeit finden, das ist von Erscheinungen gelten, deren Formen sie sind, durch welche diese erst möglich werden. Raum und Zeit aber sind extensive Grössen (§. 43. Seite 94. u. f. §. 46. Seite 123. u. f.): folglich müssen die Erscheinungen insgesammt ebenfalls extensive Grössen seyn.

§. 102.

Anwendung dieses Grundsatzes.

Weil nun alles das, was von extensiven Grössen, von Raum und Zeit überhaupt gilt, auch von den Erscheinungen in denselben, mithin von allen Gegenständen der Erfahrung gelten muß; so ist daraus die Anwendbarkeit der reinen Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung begreiflich, so daß alles, was jene lehrt, auch ganz genau von diesen gelten muß; zum Beyspiel, die Theilbarkeit ins Unendliche u. s. w. Demnach ist reine Mathematik dadurch möglich, daß ich die Sätze derselben, weil sie die blosen Formen der Sinnlichkeit betreffen, a priori anschauen kann (§. 118.), und ihre Anwendbarkeit dadurch, daß alles, was von den Formen der Sinnlichkeit gilt, auch von den Erscheinungen selbst nothwendig gelten muß. Mithin beruhet auf diesem Grundsatze die Möglichkeit aller mathematischen Axiomen, und deshalb wird er auch Axiom der Anschauung genennt.

Also ist der Grundsatz der Quantität blos auf Erscheinungen anwendbar. Würde man ihn aber so weit ausdehnen, daß man sagen wollte: Alle Dinge haben eine extensive Grösse; so würde man den Raum und die Erscheinungen für Dinge an sich ausgeben, welches schlechthin unerweislich ist (§. 42. 45.).

II.

Grundsatz der Qualität.

§. 103.

Anticipation der Wahrnehmung.

Der Grundsatz der Qualität subsumirt das Reale der Erscheinung, das ist die Empfindung, sofern sie mit der Nichtempfindung verglichen und als ein Uebergang zu derselben vorgestellt wird (§. 95. N. 2.), unter dem Begrif einer intensiven Größe, und lautet so: **In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht,** (realitas phaenomenon), **eine intensive Größe, oder einen Grad.**

Eine extensive Größe kann nur durch die Addition mehrerer Einheiten entstehen. Allein jede einzelne Empfindung erfüllt nur einen Augenblick, und hat also keine extensive Größe. Jedennoch ist jede Empfindung einer Vermehrung, eines Wachsthums fähig, so daß sie schwach werden und abnehmen, und allmählig ganz verschwinden kann. Nun wird dasjenige, was in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, **Realität in der Erscheinung**, und was dem Mangel derselben entspricht, **Negation** genennet. Demnach sind zwischen der Realität in der Erscheinung und zwischen

der Negation viele mögliche Zwischenempfindungen, die immer kleiner und kleiner werden, bis sie endlich zur 0 herabsinken: folglich hat das Reale in der Erscheinung eine Größe, die aber nicht extensiv, sondern intensiv ist, das heißt, die als eine Einheit wahrgenommen wird, das ist, sie hat einen Grad. So hat zum Beyspiel jede Farbe einen Grad, der, so klein er auch seyn mag, doch niemals der kleinste ist. Eben so ist es auch in Ansehung der Wärme, Kälte, Elasticität, Schwere u. s. w. beschaffen. Denn wenn kein Grad der Realität da wäre, so könnte dieser auch nie eine Empfindung entsprechen, mithin würde selbst keine Erscheinung und also für uns kein Gegenstand der Erkenntniß seyn. Demnach ist Realität stets ein Seyn in der Zeit, und jede Empfindung muß in der Zeit durch einen stufenweisen Fortgang erzeugt werden, so daß man von der Empfindung, die eine gewisse Größe hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben herabgeht, oder umgekehrt vom Nichtseyn der Empfindung bis zu einer gewissen Größe derselben hinaufsteiget. Dieser Grundsatz zeigt also, wie man von dem, was eigentlich nur a posteriori durch Empfindung gegeben wird, von dem Realen in der Erscheinung, Etwas a priori erkennen kann, nämlich, daß sie einen Grad haben müsse. Er ist also die Vorschrift zur Anwendung der Mathesis intensorum auf Gegenstände der Natur, und wird um deswillen

willen der Grundsatz der Anticipation der Wahrneh-
mung genennt.

§. 104.

Folgerungen.

Wenn nun also alles der Empfindung correspondi-
rende Reale in den Erscheinungen als aus Nichts stufen-
weis erwachsen anzusehen ist, und sonach einen Grad
hat, zwischen welchem und dem Nichts immer noch an-
dere Grade möglich sind, die größer sind als Nichts,
und kleiner als der gegebene Grad, so folgt

1) daß es kein kleinest mögliches Reale geben kön-
ne, und jede intensive Größe der Realität in den Er-
scheinungen ist eine stätige Größe, so wie Raum (§. 43.)
und Zeit (§. 46.) stätige Größen sind.

2) Alle Veränderungen müssen daher aus eben
diesem Grunde auch Stätigkeit haben.

3) Um deswillen ist auch keine Erfahrung mög-
lich, die einen gänzlichen Mangel des Realen bewiese,
und es kann also aus der Erfahrung niemals ein Be-
weis vom leeren Raume und der leeren Zeit geführt
werden. Einmal darum, weil der gänzliche Mangel des
Realen in der sinnlichen Anschauung selbst nicht wahr-
genommen werden kann, indem das, was nicht ist,
sich gar nicht erfahren läßt: zweytens kann man ihn
auch nicht daraus schließen, weil eine Erscheinung ei-

nen größern Grad der Realität hat, als die andere, und nicht jeder Grad mit unsern Sinnen wahrgenommen werden kann. Denn gesezt, daß die extensive Größe der Anschauung dieselbige blieb, so kann doch die intensive Größe derselben durch unendliche Abstufungen sich immer vermindern: folglich muß es unendlich verschiedene Grade geben, mit welchen Raum und Zeit angefüllt sind. So kann, zum Beyspiel, Wärme, die einen gewissen bestimmten Raum erfüllt, in ihrer intensiven Größe ins Unendliche abnehmen, und demungeachtet mit diesen kleinern Graden denselbigen Raum eben so wohl anfüllen, als vorher, ohne irgend einen der kleinsten Theile dieses Raums leer zu lassen. Daraus folgt also, daß man niemals schließen könne, daß da nichts Reales sey, wo der Grad nicht so stark ist, daß er in uns eine Empfindung hervorbringt: denn die subjective Beschaffenheit meines specifiken Sinnes ist kein Grund, aus dem ich auf alle, auch noch feinere und schärfere, Sinne zu schließen berechtiget wäre.

§. 105.

Beantwortung eines Einwurfs.

„Alle diese synthetische Grundsätze," sezt man uns entgege „sind lauter identische Behauptungen, die „uns blos sagen, was unser Vorstellen begreift und be„greifen muß, um das vorzustellen, was wirklich in der „Erfahrung vorgestellt wird. Denn ihr spielt eigentlich „mit

„mit dem Ausdrucke Dinge oder Objecte, indem ihr
„sagt, daß es zwar Dinge außer unserm blosen Denken,
„aber nicht außer unserm Vorstellen, mithin, genau zu
„reden, nicht Dinge, sondern Vorstellungen, sinnliche Vor-
„stellungen seyen, die wir zwar aus uns hinaussetzen, aber
„dennoch in uns selber haben, und in uns selber durch ur-
„sprüngliches Vorstellen erzeugen. Wir dürfen also nichts
„thun, als jene Dinge und ihre Erscheinung, das heißt, un-
„sere wirkliche sinnliche Vorstellungen als ein Factum
„voraussetzen, und Achtung geben, was dieses Factum
„enthält, so wissen wir a priori, was dazu gehört, um
„ein solches Factum ursprünglich zu Stande zu bringen.
„Folglich heißt der Grundsatz: alle Erscheinungen haben
„der äussern Anschauung nach eine extensive, und der
„innern Empfindung nach eine intensive Größe, weiter
„nichts anders, als: Die Dinge, die wir uns wirklich
„vorstellen, empfinden, wahrnehmen, sind jederzeit
„wirklich vorgestellte Dinge, kein Nichts, sonst wären
„sie von uns nicht wirklich vorgestellt, und die Dinge, die
„wir anschauen, das heißt, als außer uns als ausser einan-
„der und nach einander vorstellen, sind ausser einander und
„nach einander allezeit vorgestellt, sonst wären sie nicht
„— angeschaut — — was kann uns nun aber diese
„Entdeckung nützen? daß alles, was wir uns vorstellen,
„als Vorstellung nur durch unser Vorstellen möglich ist,
„und wirklich wird? Freylich wohl; daß also unser Vor-

 „stellen

„stellen ursprünglich das prius, und das Vorgestellte „das posterius ist? auch dieses ist kein Zweifel. Aber „daß nun dieses unser ursprüngliches Vorstellen ohne „allen *wahren absoluten Realgrund* möglich oder wirk„lich ist — dieß folgt auf keine Art, und widerspricht „ganz der offenbaren *Indication* unserer ganzen Er„kenntnißart —"

Gewaltsamer läßt sich wohl nicht leicht irgend eine Behauptung verdrehen, als hier die Behauptung der kritischen Philosophie, die doch so klar aufgestellt, so einleuchtend erwiesen worden ist. Wenn wir behaupten, daß es *Dinge ausser unserm* blosen *Denken* gebe, so wollen wir damit soviel sagen: Es giebt wirklich Dinge ausser unserm Denken und unabhängig von demselben, welche die *wahren absoluten Realgründe*, die intelligiblen Ursachen der Erscheinungen sind, die Dinge an sich. Denn es würde keine Erscheinung seyn können, wenn nicht Etwas vorhanden wäre, welches erscheint. Aber die Erscheinungen sind *nicht absolute* Wirkungen derselben; es sind blose *Eindrücke*, welche die Dinge an sich auf unsre Sinnlichkeit machen. Diese Eindrücke aber werden lediglich durch die besondere Textur und Organisation unsrer sinnlichen Gliedmaßen bestimmt, und nach der specifiken Receptivität unseres sinnlichen Vermögens auf eine uns eigne Weise aufgefaßt. Sie sind also nur *relative* Wirkungen der Dinge an sich, welche

welche die absoluten Realgründe der Erscheinungen sind. Also können uns die Erscheinungen nichts von der wahren Natur und Beschaffenheit der Dinge an sich zu erkennen geben. Folglich sind die Erscheinungen blose Vorstellungen *in uns*; nicht Etwas, das ausser unserm Vorstellen wirklich so wäre, wie wir es uns vorstellen (§. 78. 82.). Ist denn in dem allen ein Spiel mit dem Ausdrucke Dinge zu entdecken?

Die reinen Verstandesbegriffe, unter welchen alle Erscheinungen subsumirt werden müssen, wenn Erfahrungserkenntniß entstehen soll, sind als ursprüngliche, das ist, nach der von der Natur veranstalteten Anlage, gleichsam aus ihren Keimen von uns selbst gebildete und erworbene Vorstellungen, ohne allen fernern Realgrund, weil wir sie nicht durch fremde Caussalität, als durch sinnliche Gegenstände gegeben, erhalten, sondern sie durch eigne Selbstthätigkeit aus ihren uns angebohrnen Grundbestimmungen von selbst entwickeln.

Da wir nun alle Erscheinungen, das ist, alle Vorstellungen von den Eindrücken auf unsre Sinnlichkeit, dem Gesetze unsrer Natur gemäß (§. 41.) ausser uns in Raum und Zeit setzen; so falgt unvermeidlich, daß ihnen auch alle Prädicate des Raums und der Zeit zukommen müssen. Nun sind Raum und Zeit stätige Größen; die Erscheinungen müssen es auch seyn: der Raum und die Zeit sind extensive Größen; die Erscheinungen

in

in Raum und Zeit müssen auch extensive Größen seyn. Jede Empfindung hat eine extensive Größe, und kann vom Zero durch unendliche Grade bis zu einer gewissen bestimmten Größe steigen, oder umgekehrt von einer gewissen Größe stufenweis bis zum Zero herabsinken: das der Empfindung correspondirende Reale in der Erscheinung, das ist, der sinnliche Eindruck selber, muß daher auch eine intensive Größe haben, und jeder, auch der kleinsten Realität in den Erscheinungen muß also auch noch ein Grad zu kommen, §. 103.). Auf diese Weise läßt sich von jeder Empfindung überhaupt, ohne daß eine besondere gegeben zu seyn braucht, a priori Etwas erkennen, nämlich die Größe der empirischen Synthesis, wodurch sie jedesmal zu Stande kömmt.

Anstatt also, daß, wie man sich einbildet, der Grundsatz von der Anticipation der Wahrnehmung nichts anders als die identischen Sätze aussage: die Dinge, die wir uns wirklich vorstellen, sind jederzeit wirklich vorgestellte Dinge — die Dinge, die wir anschauen, sind wirklich angeschaute Dinge — so zeigt er vielmehr a priori, wie durch die Subsumtion der Erscheinungen unter die Kategorie der Größe, vermittelst der Zeitbestimmung die empirische Synthesis jeder Empfindung erwachsen könne und müsse.

III.

III.

Grundsätze der Relation.

§. 106.

Analogien der Erfahrung.

Unter den Analogien der Erfahrung verstehen wir Regeln, nach welchen aus Wahrnehmungen, nicht Wahrnehmung selbst, sondern nur Einheit der Erfahrung entspringen soll. Daher gelten sie als Grundsätze von den Gegenständen, den Erscheinungen, nicht, wie die Axiome der Anschauung (§. 101.) und die Anticipationen der Wahrnehmung (§. 103.), *constitutiv*, sondern nur *regulativ* (§. 100.): und wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere, obgleich unbestimmte, gegeben ist; so lehren uns die Analogien der Erfahrung a priori nicht, *welche andere*, und wie große Wahrnehmungen, sondern blos, wie sie dem Daseyn nach, in diesem Modus der Zeit mit jener *nothwendig verbunden* sey. Diese Regeln aber heißen deswegen Analogien der Erfahrung, weil sie eine Gleichheit gewisser *qualitativen* Verhältnisse ausdrücken.

§. 107.

Allgemeiner Grundsatz aller Analogien der Erfahrung.

Die Zeit ist die Form aller Erscheinungen (§. 47. Seite 130.); daher können die Erscheinungen ihrem

Daseyn

Daseyn nach nicht anders bestimmt werden, als in sofern wir uns ihres Verhältnisses unter einander in der Zeit bewußt sind. Nun sind die Erscheinungen nicht Dinge an sich, sondern blose Vorstellungen in uns (§. 81.). Alle unsere Vorstellungen aber, sie mögen entspringen, wie und woher sie wollen, gehören als Modificationen der Seele zum innern Sinn, und als solche sind also alle unsre Erkenntnisse der Zeit unterworfen; in der Zeit müssen sie alle geordnet, und verknüpft, und in Verhältnisse gebracht werden. Allein der Grund dieser Verknüpfung und dieses Zusammenhangs kann nicht ausserhalb dem erkennenden Wesen liegen (§. 84.); sondern es müssen sich in ihm selbst gewisse Vermögen finden, die eine solche Verknüpfung möglich machen, und die allen unsern Erkenntnissen Einheit geben. Denn, da jede Erscheinung etwas Mannichfaltiges enthält, so würde keine Erkenntniß einer Erscheinung möglich seyn, wenn nicht das Mannichfaltige derselben in einem Bewustseyn vereinigt würde (§. 1.). Diese Vereinigung des Mannichfaltigen der Erscheinung in einem Bewustseyn würde selbst unmöglich seyn, wenn nicht die Seele dasselbe durchlaufen, es einzeln nach und nach auflesen und zusammen fassen könnte (§. 92.), indem jede Vorstellung, die nur in einem Augenblicke enthalten ist, absolute Einheit ist, mithin niemals Erscheinung seyn könnte. Demnach ist diese

Ver-

Verknüpfung der Erscheinungen schlechthin nothwendig, wenn sie erkannt werden sollen. Die Verknüpfung selbst aber muß nach gewissen Regeln a priori geschehen (§. 94.). Denn Erfahrung kann sie durchaus nicht an die Hand geben, weil erst durch sie Erfahrung entstehet. Allein die Erfahrungserkenntniß sezt Materie voraus. Diese Materie muß in der Zeit geordnet seyn, und die Regeln der Ordnung müssen selbst in der Materie liegen. Nun ist die Materie der Erfahrungserkenntniß Anschauung. Anschauungen sind Vorstellungen in uns: mithin werden auch die Regeln, das ist ihre Form, in der sie geordnet sind, nebst ihren Gesetzen in uns liegen müßen, und es muß gewisse Regeln a priori für die Erfahrung geben, unter welche alle Erscheinungen ihrem Daseyn nach stehen, und nach welchen ihr Verhältniß unter einander in der Zeit bestimmt werden kann. Hieraus ergiebt sich, daß der allgemeine Grundsatz aller Analogien der Erfahrung dieser seyn werde: **Alle Erscheinungen stehen, ihrem Daseyn nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit.**

§. 108.

1) Erste Analogie. Der Grundsatz der Beharrlichkeit.

Alles, was wirklich ist, ist entweder zu aller Zeit, oder zu verschiedenen Zeiten, oder zu einerley Zeit. Aus diesem dreyfachen Modus der Zeit, der Beharrlichkeit, der Folge und dem Zugleichseyn, lassen sich

drey

drey Regeln zusammensetzen, nach denen allen Erscheinungen ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, und durch welche also alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen möglich werden. Und diese Regeln sind denn die Analogien der Erfahrung.

Alle Erscheinungen in der Zeit aber sind entweder nach einander, oder sie sind zugleich. Nun nehmen wir das Mannichfaltige der Erscheinungen jederzeit successiv wahr; die eine verschwindet, die andere entstehet, und unsre Wahrnehmung ist fliessend und wechselnd. Durch unsre Apprehension also allein können wir nie bestimmen, ob dieses Mannichfaltige als Gegenstand der Erfahrung zugleich sey, oder ob es nach einander folge, wofern nicht demselben Etwas zum Grunde liegt, was jederzeit, und demnach bleibend und beharrlich ist, und von welchem aller Wechsel und alles Zugleichseyn nur so viele Arten sind, wie das Beharrliche existirt. Alle Erscheinungen enthalten daher das Beharrliche (die Substanz §. 95.) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare (das Accidens §. 95.) als eine bloße Bestimmung, das heißt eine Art, wie der Gegenstand existirt. Dieß ist die erste Analogie der Erfahrung, der Grundsatz der Beharrlichkeit.

§. 109.

Erläuterung.

Es giebt nämlich nur zwey Zeitverhältnisse, Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen; das Beharrliche drückt eigentlich kein Verhältniß aus, sondern es ist die Bedingung, unter welcher jene Verhältnisse möglich sind, und alles Daseyn der Erscheinung muß sich beständig darauf beziehen. Denn der Wechsel trift nicht die Zeit selbst, weil diese kein Gegenstand, mithin auch nicht wahrnehmbar ist, sondern nur Etwas in der Erscheinung, wodurch die empirische Zeitvorstellung selbst, und alle Zeitbestimmungen möglich sind. Dadurch eben, daß Etwas nach einander in verschiedenen Theilen der Zeitreihe ist, erhält es eine Dauer: denn diese bestehet in der Fortsetzung des Seyns durch mehrere Theile der Zeit. Würde an den Gegenständen der Erscheinung uns nichts als bleibend und beharrlich vorgestellt, so würden wir uns keinen Gegenstand zu denken vermögen, den wir als Subject in einem kategorischen Urtheile (§. 61.) brauchen könnten. Denn in der blosen Folge ist das Daseyn immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die geringste Größe oder Dauer. Sonach sezt jede Zeitbestimmung das Beharrliche zum Voraus, und ohne das Beharrliche würde man nie die mannichfaltigen Wahrnehmungen in einem Bewußtseyn vereinigen, also nie Erfahrung erlangen

können. Demnach kann alles Daseyn, und aller Wechsel in der Zeit nur als eine Art der Existenz dessen, was bleibt, oder des Beharrlichen, angesehen werden. Mithin ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, oder die Substanz; alles aber, was fließet und wechselt, gehört nur zu dem Modus, wie die Substanzen existiren, das heißt, zu ihren Bestimmungen. Man nehme das obige Beyspiel von dem Baume (§. 98.). Der Baum gewinnt Knospen, die zu Blättern wachsen, zeugt Blüthen, die abfallen, und an deren Stelle Früchte hervorkeimen, die zu einer gewissen Größe reifen, und dann abfallen, die Blätter verwelken und lösen sich ab, und der Baum wird kahl. Dieser Wechsel kreiset von Jahr zu Jahr, Zeit und Witterung nagen allmählig an seiner Zerstörung, bis endlich Moder und Feuer ihn in Staub und Asche verwandelt. Alle diese verschiedenen Gestalten und Wandelungen würden wir nicht wahrnehmen und erkennen können, wenn wir nicht etwas Beharrliches voraussezten, an welchem alle diese Erscheinungen abwechseln, und welches stets dasselbige bleibt, indeß daß diese Gestalten, unter welchen es erscheint, beständig fließen. Dieses Beharrliche ist zwar nur der reine Verstandesbegrif der Substanz in dem Subjecte unsrer eignen Vorstellungen, von dem, wenn wir ihn uns als Ding an sich vorstellen, alles was in Raum und Zeit ist, alle

Rela-

Relation, abgesondert werden muß: unterdeß giebt uns die empirische Anschauung doch die Materie an der Undurchdringlichkeit. Denn die Substanz im Raume erkennen wir nur durch Kräfte, die in dem Raume wirksam sind, indem sie einander anziehen, oder zurückstossen. Sie ist also ein Inbegrif von lauter Relationen, und andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begrif von der Substanz, die wir Materie nennen, ausmachen, da wir nur lediglich Erscheinungen erkennen.

„Aber was kann es uns nutzen," sezt man dem allen entgegen, „was kann es uns nutzen, wenn wir „uns allezeit auf dem Satze herumdrehen, daß ein Wech„sel in den Erscheinungen nur durch den Begrif einer „Substanz, eines beharrlichen absoluten Dinges, ob„jective Nothwendigkeit erlangen, also wirklich sinnlich, „das heißt, als ein Wechsel in den Erscheinungen vor„gestellt werden, und wiederum, daß der Begrif einer „Substanz, oder eines absolut beharrlichen Dinges nur „durch den Wechsel in den Erscheinungen, also durch „einen sinnlich vorgestellten Wechsel sinnliche Wahrheit „und Realität erlangen könne? Daraus folgt nun „zwar, daß die Substanzen, die von uns vorgestellt „werden, nur vorgestellte, und keine Substanzen an „sich sind, und daß diese vorgestellte Substanzen, als „das Substrat, oder als der Grund der Erscheinungen,

„in keiner wirklichen Wahrnehmung anfangen oder auf„hören, entstehen oder vergehen können, weil sie alles „Warnehmen eines objectiven Entstehens und Verge„hens erst möglich machen: aber daß nun dem allen „außer unserm Vorstellen gar nichts entspreche, daß „dieses ursprüngliche Denken einer Substanz, in welcher „ein Wechsel, ein Entstehen und Vergehen vorgestellt „wird, unabhängig, im Vorstellungsvermögen allein „liegt, und aus keiner andern Quelle außer uns herge„leitet werden dürfe, dieß folgt keinesweges; vielmehr „ist eben dieß, daß wir einen Wechsel auf ein Object „beziehen, für uns eine zuverläßige Indication, daß „ein Object von der Art daseyn müsse, und da es das „von uns vorgestellte Object nicht seyn kann, „weil dieses selbst nur Vorstellung, und also „erst durch unser Vorstellen möglich ist, dieses „Vorstellen aber ohne einen absoluten Real„grund gar nicht erklärbar ist, so ist das, worauf „uns unser Erkennen hinweist, wirklich außer uns, „und wir haben allen Grund, das, was wir uns sinn„lich vorstellen, in einer dieser Vorstellung entsprechen„den absoluten Realquelle aufzusuchen, weil wir die „Sache schlechterdings so denken müssen, ob wir gleich „diese absolute Realquelle als absolutes Ding nie sinn„lich realisiren, in unserer Erkenntniß wirklich darstel„len können. Diese Dinge an sich erzeugen unsere

„Vor-

„Vorstellungen, und da diese Vorstellungen einen „Wechsel in einem beharrlichen Dinge enthalten, so „dürfen wir nun mit Recht voraussetzen, daß diese Dinge „durch sich selbst weder entstehen noch vergehen können, „mithin auf ein anderes Etwas hinweisen, wodurch „sie allein dasind und bleiben, obgleich hernach durch „sich selbst einem beständigen Wechsel unterworfen. Frei„lich sind hernach diese Gedanken und Voraussetzungen „ohne wirkliche Darstellbarkeit: denn sobald sie wirklich „dargestellt werden sollen, so hören sie auf Dinge an „sich zu seyn. Aber deswegen dürfen wir uns dennoch „darauf als auf reelle Wahrheit verlassen, weil sonst „unsere ganze Erkenntniß ein leeres Spiel wäre.“ —

Allein ich möchte wissen, was denn eigentlich dem reinen Verstandesbegriffe des Beharrlichen, oder der Substanz, ausser unserm Vorstellen entspräche. Die Dinge an sich können es nicht seyn: denn von diesen können wir nichts, nicht einmahl ihr Daseyn, erkennen, sondern dieses setzen wir nur als nothwendig voraus. Die Erscheinungen können es auch nicht seyn, weil diese, ihrer Natur nach, fließend und wandelbar sind. Die Undurchdringlichkeit der Materie in der empirischen Anschauung eben so wenig, da diese selbst zur Erscheinung gehöret, und daher auch nur phaenomenon substantiatum genennet wird. Also folgt unvermeidlich, daß das ursprüngliche Denken einer Substanz unabhängig im Vor-

stellungsvermögen allein liege, und aus keiner andern Quelle ausser uns hergeleitet werden dürfe, noch könne. Auch ist es falsch, das die Dinge an sich unsere Vorstellung eigentlich erzeugen. Sie afficiren uns nur, das ist, sie bringen Eindrücke auf unsre Sinnlichkeit hervor. Allein diese Eindrücke sind keine absoluten Wirkungen der Dinge an sich; sie hängen lediglich von dem besondern Baue der sinnlichen Organen (§. 81.) und der spezifiken Receptivität unseres sinnlichen Vermögens (§. 82.) ab. Diese Eindrücke selbst aber sind kein einzelnes Ganzes, sie sind eine Menge einzelner Impressionen. Durch diese Eindrücke wird die Seele zu Vorstellungen von denselben bestimmt. Diese Vorstellungen sind daher eben so wenig ein einziges Ganzes, als es jene Eindrücke sind. Denn die Sinnlichkeit, als passives Vermögen, kann nur auffassen, nicht verbinden. Der Verstand muß diesem regellosen Haufen, diesem Mannichfaltigen der Vorstellungen, nach den Formen der Sinnlichkeit und vermittelst der reinen Verstandesbegriffe, durch Verknüpfung desselben in einem Bewustseyn, Einheit verschaffen, wie ich im Vorhergehenden klar erwiesen habe. Und so ist denn ganz und gar kein absoluter Realgrund außer uns, keine der Vorstellung der Substanz entsprechende absolute Realquelle ausser unserm Erkenntnißvermögen vorhanden, die uns nöthigte, die Sache schlechterdings so zu denken, wie

wir es denken. Zudem müßte uns dieser äussere Realgrund gegeben, das ist, durch fremde Caussalität unsrer Erkenntniß aufgestellt, mithin selbst Erscheinung, das heißt, Gegenstand möglicher Erfahrung seyn. Das aber ist nicht, und kann nicht seyn, wegen der Nothwendigkeit, die der Begriff des Beharrlichen enthält, und die kein äusserer Gegenstand uns zeigen kann (§. 9.) Folglich wird die Urquelle desselben lediglich in uns, in dem reinen Verstande (§. 54.), zu suchen seyn.

§. 110.

Folgerung.

Da also bey allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz beharret, und das Quantum derselben in der Natur (§. 99.) weder vermehrt noch vermindert wird (§. 108.); so folgt, daß aus *Nichts* eben so wenig *Etwas* entstehen, als *Etwas* in *Nichts* verwandelt werden könne. Es ist hier nämlich blos von Erscheinungen unter der Bedingung möglicher Erfahrung die Rede. Denn es kann keine Erscheinung entstehen, ohne Voraussetzung des Beharrlichen, und es kann keine Erscheinung vergehen, so daß das Beharrliche, die Substanz, nicht immer noch bleiben sollte.

Nur von den besondern Arten der Existenz der Substanz, das ist, von den Accidenzien und Be-

stimmungen derselben kann man eigentlich sagen, daß sie entstehen und vergehen. Diese nur hören auf zu seyn, und machen andern Bestimmungen Platz, welche an deren Stelle treten. Und aller Wechsel trift nur die Bestimmungen, gar nicht die Gegenstände selbst, oder die Substanzen. Die Folge der einen Bestimmung auf eine andere vorhergehende wird Veränderung genennt. Da nun die blosen Bestimmungen an und für sich gar nicht wahrgenommen werden können (§. 108.); so kann auch um deswillen die Veränderung nur an Substanzen wahrgenommen werden. Demnach ist alles Entstehen und Vergehen nichts als bloser Wechsel der Bestimmungen an dem Beharrlichen; und nur das Beharrliche, die Substanz, macht die Vorstellung von dem Uebergange aus dem einen Zustande in den andern, und vom Nichtseyn zum Seyn möglich. Denn nichts kann schlechthin zu seyn anfangen, weil man dießfalls einen Zeitpunkt haben müßte, in dem es nicht war. Diese nun würde eine leere Zeit seyn, und diese ist nicht gedenkbar (§. 104.). Folglich setzen alle Zeitbestimmungen schlechterdings Substanzen voraus.

§. 111.

a) Zweyte Analogie. Der Grundsatz der Erzeugung.

Wir können eine Erscheinung anders nicht erkennen, als daß wir das Mannichfaltige derselben successiv

siv apprehendiren (§. 94.), und die auf einander folgenden Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigen (§. 87. 88.). Bey einer Linie, zum Beyspiel, muß jeder Punct wahrgenommen werden, und aus der Vereinigung dieser mannichfaltigen Wahrnehmung der Puncte in ein Bewußtseyn entstehet erst die Vorstellung einer Linie. Die Vorstellungen der Theile folgen also auf einander. Ob sie aber auch im Gegenstande auf einander folgen, oder ob sie in dem Objecte zugleich seyn, ist dadurch noch nicht entschieden. Denn woran soll man erkennen, was dem Mannichfaltigen in den Erscheinungen, die doch eine äußere Ursache haben, und also nicht willkührliche Vorstellungen sind, für eine Verbindung in der Zeit zukomme, ob es zugleich sey, oder auf einander folge, da die Wahrnehmung des Mannichfaltigen jederzeit successiv ist? Die Vorstellung eines Thurmes, zum Beispiel, den ich in der Ferne erblicke, entsteht in mir durch die successiven Vorstellungen des Manichfaltigen, das sich an demselben befindet. Folgen nun die Theile des Thurmes wirklich so auf einander, wie ich sie nach und nach wahrnehme? Und, wenn das nicht ist, woher weiß ich, daß es nicht so ist? Die Entscheidung dieser Frage beruhet auf folgender Erörterung.

Jede Vorstellung von einem Gegenstande ist durch den Gegenstand selbst nothwendig bestimmt (§. 81.).

Die Folge der Vorstellungen von diesem Gegenstande aber kann entweder unbestimmt, oder bestimmt seyn. Im erstern Falle ist sie blos willkührlich, so daß die eine vorhergehen, und die andere folgen, oder umgekehrt die eine folgen, und die andere vorhergehen kann; im andern Falle ist die Ordnung, in welcher die Wahrnehmungen erfolgen, nicht willkührlich, sondern etwas muß nothwendig vorhergehen, und etwas muß nothwendig folgen.

Unbestimmt ist die Folge der Vorstellungen von einer Erscheinung, wenn das Mannichfaltige der Erscheinung zugleich ist. Da kann ich dasselbe in einer beliebigen Ordnung apprehendiren. Daß, zum Beyspiel, die verschiedenen Theile des Thurms nicht in der Ordnung entstehen, in welcher ich sie successiv gewahr werde, ist daraus klar, weil ich in der Apprehension desselben von dem Grunde eben sowohl anfangen kann, als von der Kuppel, von vorne so gut als hinten. Wenn aber das Mannichfaltige in der Erscheinung nach einander ist, so ist auch die Ordnung der Wahrnehmungen, durch welche das successive Mannichfaltige erkannt wird, in eben der Ordnung, in welcher es erfolgt, nothwendig bestimmt. Dieß ist, zum Beyspiel, der Fall, wenn eine Kugel von einer schiefen Fläche herabgekollert wird; denn da bestimmt sie die Ordnung meiner Apprehension auf

auf eine nothwendige Weise, und ich kann die Kugel nicht erst unten, und dann oben wahrnehmen, sondern die umgekehrte Ordnung ist nothwendig. Mithin wird die subjective Folge der Apprehension lediglich von der objectiven Folge der Erscheinung bestimmt.

Weil nun bey dem allen die Erscheinungen nichts als Vorstellungen in uns, gar nicht wirkliche ausser uns existirende Dinge sind (§. 81.), so werden sich auch die Erscheinungen von subjectiven Vorstellungen nur dadurch unterscheiden lassen, daß die Wahrnehmungen dieser Erscheinungen durch nothwendige Regeln a priori bestimmt werden (§. 93.). Und diese Regeln sind um deswillen zur Einheit und Möglichkeit der Erfahrung überhaupt nothwendig (§. 91.). Folglich muß das Nachfolgende in den Erscheinungen von etwas Vorhergehenden seinem Daseyn nach nothwendig und nach einer Regel in der Zeit bestimmt seyn, und das Verhältniß der **Ursache zur Wirkung** ist die einzige Bedingung, durch welche unsre Erfahrungsurtheile Wahrheit und objective Gültigkeit haben können, und ohne Voraussetzung dieses Verhältnisses ist ganz keine Erfahrung möglich. Alles also, was geschiehet, sezt Etwas voraus, worauf es nach einer Regel nothwendig folgt, oder: Jedes Ding, jede Erscheinung, muß seine **Ursache** haben. Dieses ist die zweite Analogie, der **Grundsatz vom zureichenden Grunde**.

„Aber

„Aber,“ sagt man, „Ursache und Wirkung können ja zugleich seyn. So ist Sonnenschein und Licht „beydes zugleich, und wir können dieses nicht eher, als „jenen apprehendiren.“ — Allein man hat hier nicht auf die Zwischenzeit, welche zwischen Sonnenschein und Licht sich befindet, und die allerdings verschwindend ist, sondern auf die Ordnung der Zeit, oder auf das Verhältniß der Zeitfolge zwischen Ursache und Wirkung zu sehen. Dieses bleibt immer, wenn auch jene verschwindet, und also nicht wahrgenommen werden kann. Die Sonne aber verhält sich zum Licht, wie die Ursache zur Wirkung: denn wenn die Sonne gesezt wird, so ist auch Licht, aber nicht umgekehrt, so wie Wasser die Ursache von Nässe, nicht aber Nässe die Ursache vom Wasser ist. Demnach läßt sich Ursache und Wirkung nur durch diese Zeitfolge von einander unterscheiden.

„Allein die Folge gewisser Apprehensionen,“ wendet man ein, „zum Beyspiel der Töne c, g, fis, a, „kann durch das Object bestimmt, und daher nicht blos „subjectiv seyn, ohne daß der Ton c nach einer allgemei„nen Regel, als Ursache, die Apprehension der Töne „g, fis, a nach sich zöge?“ — Dieser Einwurf aber trift das nicht, was er treffen sollte. Denn die Stimme des Sängers oder das Instrument des Spielers bestimmt diese Folge, und ist Ursache von der Erscheinung

der

der Töne nach einer gewissen Ordnung, so daß die Ursache meiner Apprehension in Etwas liegt, das der Zeit nach wirklich vorhergeht.

§. 112.

Folgerungen.

Erste Folgerung.

Wenn also jeder folgende Zustand in einer Erscheinung von einem vorigen bestimmt werden muß (§. 111.), in welchem er gegründet ist; so wird folgen, daß die Ursache einen Zustand durch Handlung verändern werde. Handlung aber ist Thätigkeit, und diese sezt Kraft voraus: denn der Grund einer Veränderung wird eben Kraft genennet. Wo aber Kraft ist, da ist auch Substanz. Denn jede Wirkung geschiehet, oder fängt an zu seyn; mithin ist sie das Beharrliche nicht selbst, sondern sie muß ein Accidens von ihm seyn, weil das Beharrliche, oder die Substanz, allem Wandelbaren zum Grunde liegt (§. 109.). Sonach führt uns der Begrif von Ursache auf den Begrif der Handlung, dieser auf den Begrif der Kraft, und der Begrif der Kraft auf den Begrif der Substanz. Handlung, Thätigkeit und Kraft sind demnach das empirische Merkmal einer Substanz in der Erscheinung, und der erste Grund jeder Caussalität muß also in dem Beharrlichen liegen, weil

die-

dieses lediglich die Bedingung aller möglichen Erfahrung des Wechselnden und Veränderlichen ist (§. 108. 110.).

Jedennoch giebt es Philosophen, welche den Beweis der Substantialität aus der Zergliederung des Begrifs von einer Wirkung führen zu können sich einbilden. Allein die Analyse des Begrifs von einer Wirkung kann mich wohl auf den Begrif einer Ursache, aber keinesweges auf den Begrif der Substanz leiten. Denn zu einer Substanz gehöret nothwendig, daß sie zu aller Zeit bleibend und beharrlich sey. Wie will man aber aus der Wirkung sogleich schließen, daß das Wirkende immer und beständig sey? Wirkung drückt ja schon das Verhältniß des Subjects der Caussalität zur Wirkung aus. Es wird also dadurch schon Etwas ausgedrückt, das da wirkt. Wirkung aber, und das Wandelbare ist ganz einerley. Wirkung nämlich besteht in dem, was geschiehet, und sezt daher das Beharrliche, oder die Substanz, woran es geschieht, als das Substratum alles Wechsels zum voraus. Denn Handlungen, als der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, können doch nicht in einem Subject liegen, welches selbst wechselt, weil sonst zu diesem Wechsel wieder andere Handlungen, und ein anderes handelndes Subject erfördert würden. Folglich ist Handlung ein hinreichendes Kennzeichen einer Substanz in der Erfahrung, indem das erste Subject, das die Ursache alles Entstehens und

Ver-

Vergehens ist, selbst nicht entstehen und vergehen kann (§. 110.), so wenig als eine Ursache die Wirkung von ihrer Wirkung ist.

Zweyte Folgerung.

Der Begrif der Ursache kann nicht erst durch eine Menge Erfahrungen in uns entstanden, und also empirischen Ursprungs seyn. Denn da die Erfahrung mich nur von dem, was ist, nicht aber von dem, was nothwendig seyn muß, belehren kann (§. 9. 10.); so würde auch der Begrif der Ursache, und der darauf beruhende Grundsatz der Caussalität, blos zufällig seyn, und weder strenge Allgemeinheit, noch absolute Nothwendigkeit aussagen können. Dießfalls aber würden wir nie mit Gewißheit unterscheiden können, ob eine Vorstellung von einer Veränderung blos subjectiv, oder zugleich objectiv sey. Denn das Leztere läßt sich lediglich nur dadurch entscheiden, daß ich mich genöthiget fühle, vielmehr diese, als eine andere Ordnung der Wahrnehmung zu beobachten. Jede Nöthigung aber geschiehet durch ein Gesetz. Nun aber bestehet Erfahrung einzig und allein darinn, daß ich Erscheinungen wahrnehme, und sie theils von einander, theils von subjectiven Vorstellungen unterscheide. Diese Handlung des Unterscheidens aber ist nicht anders möglich, als dadurch daß die Gegenstände in der Zeitfolge bestimmt sind (§. 94. 107.);

107.); und da diese Bestimmung nach einer Regel geschehen muß (§. 108.), so folgt, daß ohne diese Regel Erfahrung selbst schlechterdings nicht möglich seyn würde.

Dritte Folgerung.

Nach dem Grundsatze der Beharrlichkeit (§. 108. 109.) können die Substanzen in der Erscheinung weder entstehen, noch vergehen, sondern aller Wechsel in denselben betrift nur ihre Bestimmungen, die Accidenzien. Daraus ist offenbar, daß der Satz des zureichenden Grundes sich nur auf die Veränderungen der Erscheinungen beziehe (§. 111.), mithin nur in soweit anwendbar sey und objective Gültigkeit habe, als er auf Gegenstände der Erfahrung bezogen wird.

Nichts desto weniger hat man die transscendentale Gültigkeit des Satzes von der zureichenden Ursache bald so bald anders zu erweisen gesucht. Und nur neuerlich hat sich ein Philosoph den sonderbaren Gedanken beykommen lassen, denselben aus dem Satze des Widerspruchs zu erhärten. „Alles," sagt er nämlich, „hat entweder einen Grund, oder nicht alles hat einen „Grund. Im leztern Falle könnte also etwas möglich, „oder wirklich seyn, dessen Grund Nichts wäre. Wenn „aber von zwey entgegengesezten Dingen Eines ohne zu„reichenden Grund seyn könnte; so könnte auch das an„dere

„dere von den beyden Entgegengesezten ohne zureichen-
„den Grund seyn. Wenn, zum Beyspiel, eine Portion
„Luft sich gegen Osten bewegen, und also der Wind ge-
„gen Osten wehen könnte, ohne daß in Osten die Luft
„wärmer und verdünnter wäre; so würde dieselbige Por-
„tion Luft sich eben so gut gegen Westen bewegen können,
„als gegen Osten; dieselbige Luft würde sich also zu-
„gleich nach zwey entgegengesezten Richtungen bewegen
„können, nach Osten und Westen zu, und also gegen
„Osten und nicht gegen Osten, das ist, es könnte et-
„was zugleich seyn, und nicht seyn, welches wider-
„sprechend und unmöglich ist. Wenn also von irgend
„einem Subject zwey widersprechende Prädicate mög-
„lich sind, so muß Etwas seyn, warum ihm das Eine,
„und nicht das Andere, zukommt. Wenn also der Satz des
„zureichenden Grundes nicht transscendentale Allge-
„meingültigkeit hätte; so könnte Ein Subject zugleich
„zwey widersprechende Prädicate haben. Er wird also
„transscendentale Gültigkeit haben müssen, sobald der
„Satz vom Widerspruche sie hat.“ —

Hier muß ich nun gleich anfangs fragen, was man hier unter Alles verstehe; ob alles Mögliche, oder nur alles Wirkliche. Versteht man alles Mögliche; so muß ich wieder fragen, von welchem Möglichen die Rede sey. Denn man hat eine logische, oder formale, und man hat auch eine reale, oder materiale Möglich-

keit. Von dem, was logisch möglich oder wirklich ist, kann hier die Rede nicht seyn, da wir von dem materialen Satze des zureichenden Grundes, oder dem Realgrunde handeln. Also wird man hier von den real möglichen und wirklichen Dingen reden. Und da kann man wieder fragen, welche reale Möglichkeit und Wirklichkeit man meyne, ob die metaphysische und transscendentale, oder die physische und empirische. Von den metaphysisch real möglichen und wirklichen Dingen können wir nichts wissen. Denn was für Objecte an sich, ohne Rücksicht auf unser Anschauungsvermögen, möglich oder wirklich sind, und was ihnen für Bestimmungen zukommen mögen, wer will darüber entscheiden? Wie kann man die Kategorie der Caussalität auf sie anwenden? Und wie will man den materialen Grundsatz der zureichenden Ursache auf jene übersinnliche Gegenstände anwenden, und die transscendentale Gültigkeit desselben aus dem blosen logischen Satze des Widerspruchs ableiten, der nur auf die Natur und Form des Denkens überhaupt, gar nicht auf dessen Materie und Inhalt Bezug hat? Man beweist also dießfalls durch einen der fehlerhaftesten Zirkel, in dem man das schon als ausgemacht voraussezt, was man erst erweisen will.

Also wird und muß man hier unter Alles, alles physisch Mögliche und Wirkliche verstehen, oder

alle

alle Erscheinungen. Wie kann ich aber schließen: alles physisch Mögliche und physisch Wirkliche hat seinen Realgrund; folglich muß das metaphysisch Mögliche und das metaphysisch Wirkliche gleichfalls seinen Realgrund haben? Das sind ja ganz ungleichartige Dinge. Daß alles physisch Mögliche und alles physisch Wirkliche seinen Realgrund, und daß daher der Satz der zureichenden Ursache in der ganzen Sinnenwelt objective Gültigkeit haben müsse, ist zwar unläugbar: es folgt aber nur nicht aus dem Satze des Widerspruchs. Denn wenn ich von einem Dinge sage, daß es keinen Realgrund seines Daseyns habe; so sage ich damit nichts Widersprechendes. Dann nur würde ein Widerspruch in meiner Behauptung seyn, wenn ich sagen wollte: es habe einen Realgrund seines Daseyns, und habe auch keinen Realgrund seiner Existenz. Es ist auch ganz verkehrt, aus dem formalen Satze des Widerspruchs die objective Gültigkeit irgend eines materialen synthetischen Satzes, dergleichen der Satz der Caussalität ist, erweisen zu wollen. Die objective Gültigkeit des Satzes vom Realgrunde entspringt aus einer ganz andern Quelle, nämlich aus der strengen Allgemeinheit und absoluten Nothwendigkeit, die er aussagt, und mit der er gedacht wird (§. 9. 10.), und weshalb er zu den synthetischen Sätzen a priori (§. 15. 17.) gehört. Die objective Gültigkeit dieses Satzes aber ist nur empirisch, gar nicht

transscendental. Denn da alle unsere Verstandesbegriffe, auch die reinen Urbegriffe, keinen unmittelbaren Gegenstand haben, den sie im *Einzelnen* vorstellen könnten, sondern sich blos auf Anschauungen und Erscheinungen, als die unmittelbaren Vorstellungen einzelner Gegenstände beziehen, alle Begriffe aber so viele Prädicate zu möglichen Urtheilen sind; so folgt auch, daß sie zu keinen andern Urtheilen brauchbar sind, als zu Erfahrungsurtheilen. Alle Verstandesurtheile müssen also auf Wahrnehmungen und mögliche Erfahrungen gehen, mithin können sie nur eines empirischen Gebrauchs fähig seyn. Demnach kann auch den Grundsätzen des reinen Verstandes, folglich auch dem von der zureichenden Ursache, keine transscendentale Gültigkeit zugeschrieben werden.

Wenn man nun schließt: „Wenn nicht alles einen „Grund hat, so könnte Etwas möglich oder wirklich „seyn, dessen Grund *Nichts* wäre;“ so ist ja das eben soviel gesagt, als: Wenn nicht alles einen Realgrund hat, so ist Etwas möglich oder wirklich, das *nicht* einen Realgrund hat. Und das ist denn sehr richtig geschloßen. Es *kann* allerdings Dinge geben, die keinen Realgrund ihres Daseyns haben, dergleichen, zum Beyspiel, das *Unbedingte* (§. 72.) ist. Und dieß beweist eben, daß der Satz vom zureichenden Grunde nicht mit Sicherheit auf Dinge, die außer dem Felde möglicher

licher Erfahrung liegen, angewendet werden könne und dürfe. Denn die Möglichkeit eines solchen Dinges, dergleichen das Unbedingte ist, kann durch keine Gründe, und am wenigsten durch den blosen logischen Satz des Widerspruchs widerlegt werden. Und die Wirklichkeit eines solchen schlechthin Unbedingten und von allem Realgrund unabhängigen, dergleichen das Urwesen ist, kann eben so wenig geläugnet und durch Vernunftgründe bezweifelt werden.

Folgert man nun weiter: „Wenn aber von zwey „entgegen gesezten Dingen Eines ohne zureichenden „Grund seyn könnte; so könnte auch das andere von beyden Entgegengesezten ohne zureichenden Grund seyn" — so sind hier unter den zwey entgegengesezten Dingen entweder transscendentale, oder empirische zu verstehen. Im erstern Falle geht dieser Beweis wieder im Zirkel, und sezt das schon als gewiß voraus, worüber eben gestritten wird. Denn von den transscendentalen Dingen an sich wissen wir nichts, da sie uns nicht gegeben sind, und können daher auch unsre reinen Urbegriffe auf sie nicht beziehen. Versteht man aber empirische Gegenstände, oder Erscheinungen; so ist wiederum wahr, daß der Satz der Caussalität in der ganzen Sinnenwelt allgemeingültig sey; zwar nicht zu Folge des Satzes vom Widerspruche, der ein blos logischer Grundsatz ist, von allem Inhalt der Erkenntniß völlig abstrahirt, und nur

die Form des Denkens überhaupt angeht, also auch über den materialen, ontologischen Grundsatz der Ursache, der noch dazu als ein synthetischer Satz jenem gar nicht subordinirt ist, nichts bestimmen kann: sondern einzig und allein um der strengen Allgemeinheit und um der absoluten Nothwendigkeit willen, die er mit sich führet (§. 9. 10.), und weswegen er unter die synthetischen Sätze a priori gehört.

Das Beyspiel, dessen man sich zur Erläuterung dieses Beweises bedient, ist hier ganz unschicklich. Denn es ist mitten aus der Sinnenwelt, von einer Erscheinung, hergenommen, und soll doch die transscendentale Gültigkeit des Satzes von der Caussalität sichern. Jede Bewegung nämlich muß nothwendig in irgend einer Richtung erfolgen. Der Realgrund, von welchem diese abhängt, ist entweder eine stoßende oder anziehende Kraft. Wenn nun Kräfte nach entgegengesezten Richtungen in einander wirken, wenn die Luft in Osten nicht wärmer und verdünnter als die Luft in Westen ist, und daher auf die Luft in Westen mit gleicher Kraft, als diese auf die Luft in Osten wirkt; so ist kein Realgrund vorhanden, warum die Bewegung der Luft vielmehr nach der Richtung der einen, als nach der Richtung der andern Kraft erfolgen sollte. Also muß die Bewegung nach keiner Richtung erfolgen. Eine Bewegung ohne Richtung aber ist ein Unding. Folglich kön-

nen Kräfte, welche in entgegengesezter Richtung in einander wirken, keine Bewegung hervorbringen. Ist aber eine von den einander entgegengesezten Kräften größer, als die andere: so enthält die größere Kraft die kleinere schon in sich, und überdieß noch eine Kraft. Auf diese Weise ist auf der einen Seite eine Kraft anzutreffen, die auf der andern nicht ist. Mithin ist ein Realgrund vorhanden von der Bewegung nach der Richtung der stärkern Kraft. Und so muß dann die Bewegung nach dieser Richtung erfolgen. Demnach ist es in der Sinnenwelt schlechterdings unmöglich, daß der Wind sich nach Osten bewegen könne, ohne daß in Osten die Luft wärmer und verdünnter wäre.

Nimmt man aber einstweilen als möglich an, daß der Wind sich ohne Grund nach Osten bewegen könne; so muß man auch zugeben, daß er sich auch eben so gut ohne Grund nach Westen bewegen könne, aber nur nicht zugleich in einem und demselbigen Augenblicke. Denn in der Sinnenwelt sind alle Erscheinungen im Raum, mithin auch die Bewegung, an die Zeitbedingung gebunden (§. 85.). Da aber die Zeit nur Eine Dimension hat, und aus Theilen besteht, die nicht zugleich sind (§. 45.); so würde eine nach zwey entgegengesezten Richtungen zugleich erfolgende Bewegung von uns nicht apprehendirt werden können, und also ein Unding seyn. Demnach folgt nur soviel: daß die Luft, die sich izt ohne Grund nach Osten bewegt, sich statt

dessen ohne Grund nach Westen bewegen könnte. In sofern hätte der Schluß seine Richtigkeit. Aber ist denn nun dadurch erwiesen, daß der Satz der Caussalität transscendentale Gültigkeit habe? Ich denke nicht. Die Logik zeigt uns, daß die Folge von keiner andern Beschaffenheit seyn könne, als der Grund ist, aus welchem sie herfließt. Wenn nun, wie in diesem Beweise, das Antecedens ein imaginairer Satz ist, so wird auch das Consequens imaginair seyn müssen. Nun aber ward hier eine Bewegung der Luft nach Osten als möglich nur gesezt und angenommen; denn Bewegung ist ja ein empirischer Begrif, und, als solcher, ist sie ohne Realgrund nicht gedenkbar: mithin ist die Folgerung, daß dieselbe, anstatt ohne Grund nach Osten, eben so gut ohne Grund nach Westen gehen könne, gleichermaaßen hypothetisch, und gilt nur, sofern das Antecedens erweislich ist. Ob aber bey intelligiblen Gegenständen durchgehends und schlechthin auch ein Realgrund seyn müsse, oder nicht, ist hiermit nicht entschieden.

Wenn aber auch die Natur unsers innern Sinnes nicht schon es unmöglich machte, daß eine Portion Luft, die sich ohne Grund nach Osten bewegt, sich, nicht statt dessen, sondern zugleich nach Westen bewegen könne; so ist doch in sofern zwischen Vordersatz und Schlußsatz nicht die geringste Verbindung, wodurch sich die Folge aus ihrem Antecedens begreifen ließ. Und da in dem

bey-

beygebrachten Beyspiel von Dingen in der Sinnenwelt die Rede ist, so sagt diese durch einen Sprung entlockte Folgerung nicht blos was Falsches, sondern gar was Ungereimtes. Denn wie will man daraus, daß izt der Wind ohne Grund nach Osten zu wehet, folgern können, daß er eben darum auch *in ganz gleicher Zeit* ohne Grund nach Westen wehen, und also mit einemmal eine zwiefache Bewegung *in entgegengesezten Richtungen* machen könne? Wenn aus Einem Stück Holz ein Würfel geschnizt werden kann; so wird auch eben so gut eine Kugel daraus gedreht werden können. Daraus folgt aber nicht, daß beydes zugleich geschehen, und also ein runder Würfel, oder eine viereckige Kugel gemacht werden könne.

Schließt man nun weiter: „Wenn also von irgend „einem Subject zwey widersprechende Prädicate mög„lich sind; so muß Etwas seyn, warum ihm das Eine, „und nicht das Andere zukömmt." — so hat das, so lange man von Erscheinungen spricht, seine völlige Richtigkeit und leidet in der ganzen Sinnenwelt keine Ausnahme. Allein auf die transscendentale Gültigkeit des Satzes vom Realgrunde kann man daraus nicht folgern: denn beyde sind ja ganz ungleichartige Dinge. Wie kann nun von dem einen Besondern auf das andere Besondere, das ganz heterogener Natur ist, eine Schlußfolge statt finden? Was transscendental mög-

lich oder unmöglich sey, wissen wir nicht; mithin können wir auch nicht bestimmen, ob und wo zwey widersprechende Prädicate, als reale Bestimmungen der Dinge an sich, real möglich sind, oder nicht. Mit unsern reinen Urbegriffen des Verstandes, und folglich auch mit dem der Caussalität, die alle auf Gegenstände möglicher Erfahrung, als welche durch jene Begriffe erst möglich wird, und auf die den Zeitbestimmungen insgesammt unterworfenen Erscheinungen anwendbar sind (§. 96.), ist es uns auf keine Weise erlaubt, in die uns unbekannten Regionen der übersinnlichen Welt hinüber zu fliegen, und nach ihnen den Dingen an sich solche Bestimmungen anzudichten, von denen wir nicht einmal wissen können, ob sie der Natur dieser Dinge gemäß sind, oder derselben vielmehr widerstreiten. Wenn sinnliche Gegenstände, wenn Erscheinungen einen Realgrund haben müssen; werden um deswillen die intelligiblen Wesen, die Dinge an sich, auch einen Realgrund haben müssen? Wenn etwas der Gattung möglich ist; so folgt darum gar nicht, daß es auch der Art als wirklich zukommen müsse. Der Triangel, so wie das Quadrat, stehen beyde unter einer Gattung, der Figur. Kann ich nun deshalb schliessen: es ist eine Figur möglich, die drey Seiten hat; und da das Quadrat eine Figur ist, so wird dasselbe auch drey Seiten haben müssen? Gerade so ist es, wenn man von dem,

was dem Dinge oder Wesen überhaupt, als der Gattung, möglich, und dem Sinenwesen oder der Erscheinung, als der einen Art, wirklich zukommt, folgert, daß es um deswillen auch dem intelligiblen Wesen, oder dem Dinge an sich, als der andern Art der Wesen, als wirklich beygelegt werden müsse.

Da nun also dieser Beweis für die transscendentale Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Realgrunde der Form nach unrichtig ist, wie ich bisher gezeigt habe; so ist auch klar, daß das gesuchte Resultat desselben ganz dahin falle. Wenn er nun übrigens noch auf den Satz des Widerspruchs gebauet ist, und seine ganze Kraft darinn liegen soll, daß, wenn der Satz des zureichenden Grundes nicht absolut allgemeine Wahrheit, und also auch transscendentale Gültigkeit hätte, Ein Subject zugleich zwey widersprechende Prädicate haben könne: daher müsse er transscendentale Gültigkeit haben, sobald der Satz des Widerspruchs sie habe — so ist eben so klar, daß derselbe auch in Ansehung des Grundes, auf den er zurückgeführt ist, fehlerhaft sey.

Der Satz des Widerspruchs ist ein negativer Satz, der nicht mehr sagt, als daß eine Erkenntniß falsch sey, wenn sie sich selbst widerspricht. Es kann ihm zwar nichts entgegen seyn, aber ein positives Princip, die Wahrheit zu erkennen, kann er nicht abgeben. Der einzige positive Gebrauch, dessen er fähig ist, findet nur

bey analytischen Sätzen statt (§. 97.). Allein der Satz des zureichenden Realgrundes ist ja synthetisch: er läßt sich also nicht durch den blos logischen Satz des Widerspruchs erweisen und rechtfertigen (§. 98.). Er ist zwar von so strenger Allgemeinheit, daß er nicht blos für den menschlichen, sondern für jeden Verstand überhaupt, das nothwendige Denkgesetz seyn muß, ohne welches gar kein Denken und Erkennen möglich ist (§. 10.). Daraus folgt nun zwar, daß jedem wirklichen Dinge, und also auch dem *Dinge an sich*, darum weil es, als wirkliches Ding, von allen Seiten bestimmt seyn muß, von zwey einander contradictorisch entgegengesezten Prädicaten nothwendig *Eines*, mit Ausschließung des andern, zukommen müsse; weil es in der That eben so widersprechend ist, daß einem Dinge von zwey sich einander widersprechenden Prädicaten *keines* zukomme, als daß sich beyde in ihm finden sollten. Und da das logische Wesen nothwendig in dem realen Wesen enthalten ist, so kann auch nichts, was jenem widerspricht, in diesem statt finden, und der Satz, daß alles, was einen Widerspruch enthält, unmöglich sey, gilt daher von dem realen Wesen, dem *Dinge an sich*, ebenfalls ohne alle Ausnahme, nämlich überhaupt genommen und im Allgemeinen, das heißt, nach dem blosen Begriffe. Weil wir aber von dem realen Wesen, dem *Dinge an sich*, uns keine Vorstellung zu machen fähig sind (§. 4.); so

fehlt

fehlt uns auch der vollständige Begrif desselben. Mithin können wir nicht nur nicht bestimmen, was real möglich in demselben sey, sondern wir wissen nicht einmal, was als eine logische Möglichkeit ihm zukommen könne, also auch nicht, was ihm widerspreche. Folglich verstehen wir nicht einmal, was zum logischen Wesen der Dinge an sich gehöre, da unsre Kategorieen nur objective Gültigkeit in der Sinnenwelt haben (§. 96.). Also können wir auch nicht sagen, daß der Satz des Widerspruchs, der von bloser logischer Möglichkeit handelt, transscendentale Gültigkeit für uns habe, und uns die realen Möglichkeiten in den uns unbekannten Regionen der übersinnlichen Dinge anzeige. Denn die Bedingungen, auf welchen die reale Möglichkeit dieser Dinge beruhet, so wie die Bestimmungen, auf die sich das Daseyn der Dinge an sich gründet, sind uns ganz und gar unbekannt. Also können wir wenigstens keinen transscendentalen Gebrauch von dem blos logischen Satze des Widerspruchs machen, und jeder Versuch, aus ihm dem ontologischen Satze des zureichenden Grundes transscendentale Gültigkeit zu verschaffen, ist vergeblich.

Vierte Folgerung.

Wenn nach dem Grundsatze der Beharrlichkeit (§. 109.) die Substanzen in der Erscheinung weder entstehen,

stehen, noch vergehen, so folgt, daß die Schöpfung, das ist, die Handlung, die das Entstehen einer Substanz bewirkt, und die Vernichtung, das heißt die Handlung, die das Vergehen derselben verursacht, in der Sinnenwelt, oder bey Erscheinungen, als Gegenständen möglicher Erfahrung, schlechterdings nicht statt finden könne, weil dadurch der Zusammenhang aller Wahrnehmungen zerrißen würde. Nicht so in der intelligiblen Welt, und bey Substanzen, als Dingen an sich. Da kann beydes ganz wohl statt finden.

Fünfte Folgerung.

Da alle Erscheinungen unter Zeitbedingungen stehen (§. 94.), so wird die Veränderung oder Folge der Zustände auf einander gleichfalls den Bedingungen der Zeit unterworfen seyn und denselben gemäs geschehen müssen. Nun ist die Zeit eine stätige Größe (§. 46.), und kein Theil derselben ist der möglich kleinste. Folglich muß auch der Uebergang der Erscheinungen aus einem Zustand zu dem andern, und der Grad ihrer Realität eine Stätigkeit haben, und durch unendliche Grade erfolgen, und in der Natur ist schlechterdings kein Absprung möglich. Aus eben diesem Grunde kann in der Sinnenwelt nichts durch den blinden Zufall, oder durch ein bloßes Ungefähr geschehen. Denn durch ein blindes Ungefähr würde etwas geschehen können, das durch keine Ursache nothwen-

wendig bestimmt wäre. Mithin würde eine Wirkung nicht unter dem Gesetze der Erzeugung und also mit keiner der übrigen Begebenheiten in Verbindung stehen; folglich würde sie auch nicht in der Zeit seyn. Was aber nicht in der Zeit ist, das kann auch keine Erscheinung in der Sinnenwelt seyn. Demnach ist eine Wirkung durch ein blindes Ungefähr in der Sinnenwelt gar nicht möglich.

Und so kann denn auch endlich in der ganzen Sinnenwelt, das ist, in dem Inbegriffe der Erscheinungen im Raum nirgends eine Lücke oder Kluft zwischen zwo Erscheinungen seyn. Denn auf diese leere Kluft würde sich keiner der reinen Verstandesbegriffe beziehen lassen, und sonach würde sie von allen Bedingungen der Sinnlichkeit ausgeschloßen und für uns gar nicht erkennbar seyn. Ueberdieß würde auch die Zeit, die während dieser Lücke verfließen müßte, eine leere Zeit seyn. Diese aber ist nichts. Und so würden wir, dieser Lücke ungeachtet, die sie umgebenden Gegenstände mit einander in Verbindung anschauen.

§. 113.

Dritte Analogie. Der Grundsatz der Gemeinschaft.

Wenn zwo Substanzen mit einander zugleich sind, so kann keine die Folge von der andern seyn: denn sonst wären sie nicht zugleich, und Folge ist stets Accidens

(§. 63.)

(§. 63.) Mithin können sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folgen von einander seyn; der Zustand der einen Substanz kann durch eine andere Substanz bewirkt werden, und diese kann wiederum in jener einen Zustand hervorbringen. Wenn die Gegenstände einander wechselseitig ihren Platz in der Zeit bestimmen, und dadurch ein ganzes ausmachen; so wird das eine reale Gemeinschaft, eine Wechselwirkung genennet (§. 63.). Sollten nun die Substanzen nicht in wechselseitiger Gemeinschaft zusammen stehen, sondern jede derselben, völlig isolirt seyn; wie würde man da ihr Zugleichseyn wahrnehmen können? Würde nicht vielmehr bey jedem einzelnen isolirten Gegenstande eine ganz neue Erfahrung anfangen, ohne daß die eine mit der andern im geringsten zusammenhängen, oder im Zeitverhältniß stehen könnte? Denn wenn keine reale Gemeinschaft, kein wechselseitiger Einfluß der Substanzen unter einander statt finden sollte; wenn entweder die Gegenstände durch einen leeren Raum von einander getrennt wären, oder aber eine blose Gemeinschaft des Raums zwischen denselben seyn könnte: so würde im ersten Falle unbegreiflich seyn, wie wir das Bewustseyn der einen Wahrnehmung über den leeren Raum hinüberbringen, und es mit dem Bewustseyn der andern Wahrnehmung verknüpfen könnten, indem in dem leeren Raum nothwendig auch alle Zeit und mithin alle Wahrnehmung selbst aufhören müßte;

auch

auch würden wir, im Fall das Bewustseyn der vorigen in uns wieder erweckt werden könnte, dennoch keine Zeitbestimmungen für die Erscheinungen geben können, weil dießfalls aller Zusammenhang in der Apprehension (§. 88.) zerrissen wäre; im zweiten Falle aber, und wenn, ohne allen realen Einfluß, nur eine blose Gemeinschaft des Raums zwischen den Substanzen angenommen wird, würde die Unbegreiflichkeit unsrer Wahrnehmungen und Erfahrungen eben so groß seyn. Wie kann denn eine Gemeinschaft des Raums, ohne wirklichen wechselseitigen Einfluß, statt finden? Wie würde dann der Magnet das Eisen anziehen, wie der Mond Fluth und Ebbe bewirken, wie die Zaubereyen der Elektricität erscheinen, wie überall Erkenntniß selbst für uns möglich seyn können? Nur ein immerwährender wechselseitiger Einfluß der Substanzen sezt uns in den Stand ihnen ihr Daseyn in der Zeit zu bestimmen, vermittelst der caussalen Verknüpfung (§. 63.), wodurch die Zeit selbst erzeugt und möglich wird. Alle Substanzen also, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft, oder Wechselwirkung, unter einander. Dieß ist die dritte Analogie, der Grundsatz der Gemeinschaft.

§. 114.

Folgerung.

Da die Substanzen in den Erscheinungen nicht Wirkungen der Caussalität einer andern Substanz seyn können: denn die Substanzen in den Erscheinungen können weder entstehen, noch vergehen (§. 109. 111.); so folgt, daß der reale wechselseitige Einfluß (§. 112.) nur das Wandelbare, das ist die Accidenzien und Bestimmungen derselben, nicht die Substanzen selbst, betreffen könne.

§. 115.

Dynamische Einheit der Zeitbestimmung nach den Analogien.

Dieß also sind die drey Analogien der Erfahrung, welche das Daseyn der Erscheinungen in der Zeit nach dem dreyfachen Modus derselben (§. 108.) vermittelst einer Regel des Verstandes a priori bestimmen. Denn die Kennzeichen der Dauer, der Folge und des Zugleichseyns, die einzigen möglichen Verhältnisse in der Zeit, werden dadurch festgesezt, so daß der Verstand, um die Wahrnehmung der Zeitverhältnisse und ihre Beziehung auf ein Object möglich zu machen, diese Zeitverhältnisse als durch ein Object gegeben, mithin als im Object gegründet, und also durch Begriffe einer dynamischen Verknüpfung ursprünglich und a priori vorstellen; und die-

dieses Vorstellen ist sodann die Bedingung alles empirischen Zeitverhältnisses. Damit wir also einen Wechsel, eine Folge, ein Zugleichseyn in der Erfahrung wahrnehmen können, müssen Begriffe von Dingen, welche wechseln, auf einander folgen und zugleich sind, a priori zum Grunde liegen. Und da diese Begriffe eine Verknüpfung der Dinge selbst, mithin ein dynamisches Verhältniß (§. 67.) ausdrücken, so sind sie um deswillen die Regel, wodurch die Beziehung eines Wechsels, einer Folge, eines Zugleichseyns in der Erscheinung auf ein Object, oder die Erfahrung dieser Zeitverhältnisse selbst möglich wird. Sie können also auch nicht aus der Erfahrung entsprungen seyn, sondern müssen im Verstande selbst a priori liegen. Demnach ist die Einheit dieser Zeitbestimmung durch und durch dynamisch.

§. 116.

Natureinheit beruhet auf diesen Analogien.

Diese Analogien sind also Grundsätze, die uns lehren, wie alles Daseyn in der Erscheinung in der Zeit bestimmt werden müsse (§. 94. 95.), und was für Urbegriffe bey allen Erscheinungen, in sofern sie in der Zeit sind, zum Grunde liegen. Sie drücken also das ursprüngliche Denken der Zeit in den Dingen selbst aus, wodurch allererst eine empirische Zeitbestimmung, oder die wirkliche Beziehung der Zeit auf eine Erscheinung möglich

 wird.

wird. Demnach sind die Analogien nothwendige Regeln, nach welchen alle Erscheinungen ihrem Daseyn nach zusammenhängen. Dieser Zusammenhang der Erscheinungen heißt Natureinheit (§. 99.). Folglich sind die Analogien der Erfahrung ursprüngliche Naturgesetze, welche die Natureinheit im Zusammenhange der Erscheinungen unter gewissen Exponenten darstellen, die das Verhältniß der Zeit zur Einheit der Apperception (§. 86.) welche nur in der Synthesis nach Regeln statt finden kann (§. 87.), ausdrücken, und sie sagen zusammen, daß alle Erscheinungen in einer Natur liegen müssen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung (§. 88.), mithin keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich seyn würde.

§. 117.

Nothwendigkeit der Analogien zur Möglichkeit der Erfahrung.

Da diese Analogien synthetische Sätze a priori (§. 15. 17.) sind, so laßen sie sich auch auf keine Weise aus blosen Begriffen, und also dogmatisch und allgemein, erweisen. Denn blose Begriffe, so fein man sie auch immer nur zergliedern mag, können uns schlechthin nicht von dem Daseyn des einen Dinges auf das Daseyn des andern, oder auf die Veränderung seines eignen Zustandes führen; daß, zum Beyspiel, alles, was ist, nur in der Substanz existiren könne, daß jede Begeben-

gebenheit einen andern Zustand voraussetze, u. s. f. das läßt sich aus blosen Begriffen a priori nicht herauswickeln. Es blieb daher uns nichts, als mögliche Erfahrung übrig, deren wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperception aller Erscheinungen besteht (§. 87.). In ihr fanden wir daher allein Bedingungen a priori der durchgängigen Zeitbestimmung alles Daseyns in der Erscheinung (§. 91.), und Regeln der synthetischen Einheit (§. 90.), wodurch wir die Erfahrung anticipirten. Demnach war der einzige Weg, diesen Grundsätzen unbezweifelte Gewisheit zu verschaffen, und ihr Ansehen a priori zu retten, der, daß wir zeigten, wie ohne sie gar keine Gegenstände, mithin überhaupt keine reale Erkenntniß für uns möglich sey, und sonach alle Erfahrung wegfallen würde, wie bisher sehr evident gezeigt worden.

IV.

Grundsätze der Modalität.

§. 118.

Inhalt dieser Grundsätze.

Die Grundsätze der Modalität (§. 100.) sollen blos das Verhältnis des Gegenstandes zu unserm Erkenntnißvermögen ausdrücken (§. 62.). Sie subsumiren daher Erscheinungen unter die Begriffe von Mög-

lichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Demnach bestimmen sie nichts in den Gegenständen selbst, sondern sie zeigen nur, was in Beziehung auf mögliche Erfahrung, als möglich, wirklich und nothwendig gedacht werden könne.

Die Kategorieen der drey erstern Classen, nämlich die der Quantität, Qualität und Relation, sind zur Bildung des Begriffs von einer Erscheinung überhaupt erforderlich, und sie machen den eigentlichen Inhalt des Begriffs von einer Erscheinung aus, so daß, wenn sie von dem Begriffe prädicirt werden, es blos analytische Sätze sind, in soweit nämlich das Prädicat schon im Begriffe der Erscheinung liegt, und die Richtigkeit des Begriffs als zugestanden angenommen wird, zum Beyspiel: jede Erscheinung hat eine Größe — in jeder Erscheinung liegt das Beharrliche u. s. w. Allein ganz anders ist es mit den Prädicaten des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen beschaffen. Diese liegen nie in dem Begriffe des Gegenstandes, von welchem sie prädicirt werden, sondern wenn der Begrif des Gegenstandes schon ganz vollständig ist, so läßt derselbe es dennoch völlig unentschieden, ob der Gegenstand selbst möglich, oder wirklich, oder gar nothwendig sey. Diese Prädicate vermehren also nie den Begrif von dem Objecte. Der Begrif von einer goldnen Uhr, zum Beyspiel, bleibt derselbige, wenn ich zum wirklichen Besitze

des

des ihm entsprechenden Gegenstandes gelanget bin und wird dadurch nicht mehr erweitert, als er es war, da sich nur mein Wunsch mit diesem Gegenstande beschäftigte. Diese Prädicate gehören also nicht nothwendig zu dem Begriffe der Erscheinung, sondern sie drücken nur aus, wie sich das Object zu meinem Erkenntnißvermögen verhält, ob ich es erkennen kann, ob ich es in der That erkenne, oder ob ich es erkennen muß. Dieses aber können mich die Begriffe der Dinge allein nicht lehren, sondern es muß andere Merkmale und Regeln geben, nach welchen diese dreyerley Verhältnisse der Dinge zu meinem Erkenntnißvermögen unterschieden werden können. Solchergestalt sind die drey Grundsätze der Modalität nichts anderes, als Erklärungen der Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, welche von dem Begrif eines Dinges nichts als die Handlung des Erkenntnißvermögens, wodurch er erzeugt wird, zu erkennen geben.

Diese drey Grundsätze nun heißen Postulate, das heißt Sätze, welche bestimmen, wie ein Begrif erzeugt wird, und die daher nicht erwiesen werden können. Sie werden aber Postulate des empirischen Denkens genennet, weil ihr Gebrauch sich nicht weiter, als innerhalb des Gebietes möglicher Erfahrung erstrecket, da überhaupt alle Kategorieen nur in sofern objective Gül-

tigkeit haben können, als durch sie Erfahrung möglich ist (§. 91. 96.).

§. 119.

Erstes Postulat des empirischen Denkens. Der Grundsatz der Möglichkeit.

Man hat die logische Möglichkeit von der realen Möglichkeit wohl zu unterscheiden. Logisch möglich nennen wir einen Begrif, der keinen Widerspruch enthält. Nun ist zwar soviel wahr, daß das, was real möglich seyn soll, dem Satze des Widerspruchs nicht entgegen seyn dürfe. Allein aus der blosen Freyheit vom Widerspruche folgt noch nicht die objective Realität eines Begriffs, das ist, die Möglichkeit des ihm correspondirenden Gegenstandes selber, nach der derselbe auch ausser dem Begriffe uns gegeben werden kann (§. 81. 127.). Nun ist aus dem, was ich bisher vorgetragen habe, sattsam klar, daß alle Gegenstände, die uns je gegeben werden können, Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Folglich sind wir nur in sofern berechtiget, den Begriffen reale Möglichkeit zuzuschreiben, in sofern sie sich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können. Ob ausser diesen noch andere Dinge möglich sind, können wir weder behaupten noch bestreiten. Die Gegenstände der Erfahrung aber sind lauter Erscheinung. Die Formen der Erscheinungen sind zwiefach: nämlich die der Sinnlich-

keit,

keit, Raum und Zeit (§. 40.), und die des Verstandes, die reinen Urbegriffe oder Kategorien (§. 52.). Daraus folgt: daß für uns allein das möglich sey, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, den Anschauungen und Begriffen nach, übereinkommt. Alles also, was in Raum und Zeit nach Grundsätzen der Erfahrung gedacht wird, ist real möglich. Demnach sind alle Begriffe, selbst die, welche aus dem Stoffe der Erfahrung zusammengesezt werden, nichts als blose Dichtungen, wofern nicht die Erfahrung selbst dergleichen Verknüpfungen wirklich aufzeiget; zum Beyspiel, ein goldner Berg; ein geflügeltes Pferd; Substanzen, die keinen Raum erfüllen und doch im Raume existiren; eine divinirende Kraft der Seele u. s. f.

§. 120.

Zweytes Postulat des empirischen Denkens. Der Grundsatz der Wirklichkeit.

Da der reine Verstandesbegrif der **Wirklichkeit** keine Bestimmung eines Dinges an sich ausdrückt, sondern nur ein Verhältniß desselben zu unserm Erkenntnißvermögen anzeigt (§. 118.); so folgt auch unvermeidlich daraus, daß aus dem blosen Begriffe eines Dinges die Wirklichkeit, oder das Daseyn desselben schlechterdings nicht erkannt werden könne. Mithin werden wir das Daseyn eines jeden Dinges nur durch

Wahrnehmung und Erfahrung erkennen. Zur Wahrnehmung und Erfahrung aber gehört, als materiale Bedingung derselben, Empfindung. Folglich kann das Daseyn von Etwas nur durch Empfindung erkannt werden, es geschehe nun unmittelbar, oder mittelbar aus dem Zusammenhange eines Dinges mit irgend einer Empfindung. So leitet uns, zum Beyspiel, die Wahrnehmung der Erscheinung, daß der Magnet Eisenfeilspäne anzieht, auf das Daseyn der magnetischen Materie. Denn daß unsre Sinne zu grob seyn, um dasselbe unmittelbar wahrzunehmen, hebt die Form der uns möglichen Erfahrung nicht auf. Demnach wird zum Erkenntniß der Wirklichkeit irgend eines Gegenstandes entweder unmittelbare Wahrnehmung, das heißt, mit Bewußtseyn verknüpfte Empfindung erfordert, oder es muß Zusammenhang mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung vorhanden seyn. Alles also, was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, oder der Empfindung, zusammenhängt, ist wirklich.

§. 121.

Drittes Postulat des empirischen Denkens. Der Grundsatz der Nothwendigkeit.

Die blose logische oder formale Nothwendigkeit, nach welcher gewisse Prädicate unzertrennlich mit einem Begriffe verknüpft sind, kömmt hier nicht in Betrachtung.

tung. Das nothwendige Daseyn ist es, worauf wir zu sehen haben. Da nun keine Existenz a priori aus blosen Begriffen erweisbar ist, sondern schon immer etwas Wirkliches, das empfunden wird, vorauszusetzen ist (§. 120.); so ergiebt sich von selbst, daß ein nothwendiges Daseyn eben so wenig aus blosen Begriffen erkannt werden könne. Daher kann das Nothwendige auch nur in sofern statt finden, als eine wirkliche Wahrnehmung, nach den Gesetzen der Erfahrung, eine nothwendige Verknüpfung mit etwas andern Wirklichen erfordert. Nun aber giebt es mehr nicht, als einen Fall, in welchem eine gegebene Erscheinung nothwendig eine andere erfordert. Und dieser tritt ein, sobald als eine Ursache gegeben ist: dann nämlich ist ihre Wirkung schlechthin nothwendig, nach dem Gesetze der Erzeugung, dem zu Folge alles, was geschiehet, durch eine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt ist (§. 111.). Dieses Gesetz enthält ganz allein das Kennzeichen des nothwendigen Daseyns. Folglich wird dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, auch nothwendig existiren.

Aber eben hieraus ist zugleich klar, daß wir nicht das nothwendige Daseyn der Dinge selbst, oder der Substanzen, sondern nur die nothwendige Existenz ihres Zustandes aus andern gegebenen Zuständen erkennen,

nen, nach den empirischen Gesetzen der Caussalität. So ist, zum Beyspiel, das Entstehen der Flamme nothwendig, wenn man von dem rauchenden Scheidewasser, das von Vitriolöle und Salpeter gemacht wird, eine verhältnißmäßige Quantität auf Nelkenöl, oder anderes schweres Oel, gießt. Wo also eine Erscheinung, als Ursache, gegeben ist, da läßt sich auch auf eine andere Erscheinung, als Wirkung, zuverläßig schließen, und was geschiehet, das alles ist hypothetisch nothwendig. Demnach erkennen wir blos die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind.

§. 122.

Folgerung.

Weil nun dem Grundsatze der Erzeugung (§. 111.) alle Veränderungen in der Natur gemäß seyn müssen, und ohne denselben überall keine Erfahrung (§. 117.), mithin die Natur selbst (§. 116.) nicht möglich seyn würde; so folgt daher unwidertreiblich, daß keine Nothwendigkeit in der Natur eine blinde, sondern bedingte, und um deswillen verständliche Nothwendigkeit sey. Denn eine blinde Nothwendigkeit würde eine solche seyn, die nicht nach dem Gesetze der Caussalität erkannt werden könnte. Da nun aber diesem Gesetze alle Erscheinungen unterworfen seyn müssen (§. 109.); so folgt

auch,

auch, daß eine blinde Nothwendigkeit in der Natur nicht statt finden könne.

§. 123.

Verhältnis des Möglichen zum Wirklichen, und des Wirklichen zum Nothwendigen.

Aus dem allen entscheidet sich die Frage von selbst, die man über das Verhältnis des Möglichen zum Wirklichen, und des Wirklichen zum Nothwendigen aufgeworfen hat, ob nämlich das Feld der möglichen Dinge größer sey, als das Feld der wirklichen, und ob dieses wiederum größer sey, als das Feld der nothwendigen Dinge; oder aber ob vielmehr alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche nothwendig sey. Denn da hier nur von der realen Möglichkeit die Rede seyn kann, (§. 119.), so hat die Frage: Sind mehrere Dinge möglich, als wirklich sind? oder ist alles das auch wirklich, was möglich ist? keinen andern Sinn, als diesen: Kann es noch andere Formen des Anschauens, mithin auch noch andere Wahrnehmungen, als die Unsrigen sind, geben? Und die Frage: Ist die Zahl der wirklichen Dinge größer, als die Zahl der nothwendigen Dinge, oder ist alles das nothwendig, was wirklich ist? wird nun so lauten: Sind noch andere Formen des Denkens, ausser der Unsrigen, und folglich auch noch andere Verknüpfungen der Dinge, oder Arten der Erfahrung, als

die, welche izt für uns die Wirklichkeit der Dinge ausmachen? Wer aber ist im Stande in Ansehung aller dieser Fragen nur im geringsten etwas zu bestimmen? Wie kann ein Verstand, der sich lediglich mit der Verknüpfung des gegebenen Mannichfaltigen, wie der Unsrige, beschäftiget, über Dinge, die ganz ausser seinem Gesichtskreis liegen, einen Ausspruch wagen? Ob das Reich der Möglichkeit von grösserm Umfange, als das Gebiete der Wirklichkeit, sey; oder ob beyde ein und derselbige Gränzstein einschliesse: ob das Feld des Wirklichen sich weiter ausbreite, als der Grund des Nothwendigen sich erstreckt; oder ob beyde eine ganz gleiche Ausdehnung haben; das sind Aufgaben, die der Verstand des Menschen nie aufzulösen vermag. Und so sehr es auch scheinen möchte, daß die Zahl der möglichen Dinge grösser, als die Menge der wirklichen, anzunehmen sey, weil zur Möglichkeit eines Dinges noch etwas hinzukommen müsse, wenn dasselbe wirklich werden soll; so ist das doch nur Täuschung. Denn da die Kategorieen der Modalität, die reinen Begriffe des Möglichen, des Wirklichen und des Nothwendigen, nur das Verhältnis eines Objects zu unserm Erkenntnisvermögen bezeichnen, und also nichts in den Gegenständen selbst bestimmen, folglich gar nicht in dem Begriffe des Objectes, von welchem sie prädicirt werden, liegen (§. 118.); so kann man auch nicht sagen, daß ausser der Möglichkeit noch

etwas

etwas hinzukomme, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhalte, wenn es wirklich werden solle. Denn es ist schlechterdings unmöglich, daß etwas zum Möglichen hinzugesezt werden könne. Allein zu unserm Verstande kann zu der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (§. 119.) noch etwas hinzukommen, nämlich die Verknüpfung desselben mit irgend einer Wahrnehmung (§. 120.). So wenig wir nun wissen können, was in dem Zusammenhange der Dinge, der die gegenwärtige Welt ausmacht, ausser der Zusammenstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung an sich selbst möglich sey; eben so wenig können wir daher behaupten, daß das, was in dieser Welt möglich ist, auch wirklich sey, das heißt, entweder schon da gewesen, oder noch da sey, oder noch künftig kommen werde, und daß das Wirkliche auch nothwendig sey. Ueber das alles kann ein Verstand nicht entscheiden, der, wie der unsrige, blos mit der Synthesis dessen, was gegeben ist, zu thun hat.

§. 124.

Beantwortung eines Einwurfs.

„Aber,“ begegnet man uns, „in dem System der „kritischen Philosophie ist objective Realität und Sin„nenwahrheit immer eins. Nur das, was in den Sin-

„nen

„nen durch das Bewustseyn vorgestellt wird, ist ein Ob-
„ject, mithin ist auch nur das objective, das heißt,
„sinnlich — möglich — wirklich — nothwendig, was
„in den Sinnen durch das Bewustseyn vorgestellt wer-
„den kann, oder wirklich vorgestellt wird, oder vorge-
„stellt werden muß. Es kann aber etwas in den Sin-
„nen durch das Bewustseyn vorgestellt werden, wenn es
„das enthält, was zu einer solchen Vorstellung noch vor
„aller Wirklichkeit gehört; es wird wirklich vorgestellt,
„wenn das hinzukommt, was die Wirklichkeit ausmacht,
„und es muß vorgestellt werden, wenn ohne dies etwas
„anders, das wirklich vorgestellt wird, nicht als wirk-
„lich vorgestellt werden könnte. Demnach lauten jene
„Grundsätze kurz und gut eigentlich so: Was zur Mög-
„lichkeit einer sinnlich-wahren Erkenntniß gehört, das ist
„das Mögliche in einer sinnlich-wahren Erkenntniß;
„was zur Wirklichkeit derselben gehört, ist das Wirkliche
„in ihr, und was in ihr wirklich ist deswegen, weil und
„in sofern in ihr etwas anderes wirklich ist, das muß in
„ihr wirklich seyn, wenn jenes andere wirklich ist und
„seyn soll. An dem allen wird nun freylich Niemand
„zweifeln, und Niemand sich wundern, wenn er nun
„hört, daß blose Begriffe und ihre Uebereinkunft mit
„dem Satze des Widerspruchs und der Identität noch
„keinen Charakter einer solchen Möglichkeit, Wirklich-
„keit oder Nothwendigkeit abgeben können: denn da ist

„ja

„ja immer nur von einem Sinnendinge, und nicht von „einem Dinge überhaupt die Rede. Aber was gewinnen „oder verlieren wir damit? Freylich ist es nun wahr, „daß kein Ding an sich für uns auf diese Art möglich, „wirklich, oder nothwendig seyn kann: denn solche „Dinge werden von uns nur gedacht, nicht sinnlich vor„gestellt; sie haben also auch nur Möglichkeit, Wirklich„keit und Nothwendigkeit in unserm Denken, und nicht „in einer sinnlichen Erkenntniß: folgt aber daraus, „daß diesem unsern Denken eines Dinges an sich gar „nichts ausser uns entsprechen könne oder müsse? „Hätte man bewiesen, daß alles dieses Denken eines „Dinges an sich von allem wirklichen absolut- objectiven „Realgrunde unabhängig im Gemüthe oder Erkennt„nißvermögen allein liege, und von demselben blos da„zu hergegeben werde, um das, was in den Sinnen „als subjectiver Receptivität gleichfalls a priori und von „allen Einflüssen absoluter Dinge liegt, zur objectiven „Vorstellung zu machen, alsdann wäre die Voraus„setzung solcher Dinge, in sofern sie außer der mög„lichen oder wirklichen Erfahrung liegen sollen, ohne „allen Grund, und also ein bloses Hirngespinnst, aber „eben dadurch auch zugleich der vollständigste Idealis„mus, ja der absurdeste Egoismus auf den Thron ge„setzt. —

Daß objective Realität und Sinnenwahrheit eins und dasselbe sey, ist ein Satz, von welchem die kritische Philosophie gar nicht ausgehet, sondern auf welchen sie allenthalben bey ihren Untersuchungen unumgänglich hingeleitet wird; er ist das Resultat aller ihrer Prüfungen unsrer Erkenntnißvermögen, wie aus dem bisher Gesagten klar ist. Wenn wir nun wissen wollen, in welchem Verhältniß ein Object zu unserm Erkenntnißvermögen steht, das heißt, ob es möglich, oder wirklich, oder gar nothwendig sey, so können wir diese Modalbegriffe nicht im logischen Sinne nehmen, wo sie nur subjective Realität haben würden; sondern wir müssen sie in realer Bedeutung gebrauchen, wenn sie objective Realität erhalten sollen. Ist also von der Möglichkeit die Rede, so kann nur die reale Möglichkeit, nach der ein Object ausser unserer Vorstellung existiren kann, gemeinet seyn. Diese aber ist von zwiefacher Art, nämlich die metaphysische oder transscendentale, und die physische, oder empirische. Wenn nun die Urbegriffe des reinen Verstandes, mithin auch die der Modalität (§. 118.), keines andern Gebrauchs fähig sind, als des empirischen, wie ich im vorhergehenden evident gezeigt habe; so wird folgen, daß die metaphysische Möglichkeit hier gar nicht in Anschlag kommen könne. Diese nämlich findet statt, wenn ein Object an sich selbst, ohne Rücksicht auf unser Anschauungsvermögen, existi-

ren kann. Allein wer kann sagen, was in diesem Sinne möglich sey, oder nicht? Wir kennen ja die innern Bestimmungen nicht, auf welchen sie beruhet. Also bleibt nur die physische oder empirische Möglichkeit übrig, die man sonst auch die intuitive nennet, und welche darinn bestehet, wenn Etwas als ein Gegenstand unsrer Sinnlichkeit und unsrer Vorstellung seyn, gedacht und angeschauet werden kann. Folglich ist nur das für uns möglich, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung harmonirt (§. 119.), und die physische Möglichkeit oder Unmöglichkeit hängt lediglich davon ab, ob der Gegenstand mit der wesentlichen Einrichtung unsers Anschauens, mit den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit übereinstimmt, oder nicht. Denn was, zu Folge der Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, das ist auch physisch unmöglich; zum Beyspiel, eine einfache Substanz, ein Ding an sich, u. s. w. Und so ist es auch in Ansehung der Kategorieen des Wirklichen und Nothwendigen. Folglich ist der Sinn jener Grundsätze der Modalität dieser: Was möglich, das ist, von uns, daß es gegeben werden könne, gedacht werden soll, muß den formalen Bedingungen der Erfahrung gemäs seyn: was wirklich, oder als ausser uns existirend und gegeben vorgestellt werden soll, muß den materialen Bedingungen der Erfahrung gemäs seyn, das ist, es muß

 empfun-

empfunden werden können; was nothwendig, das heißt, als durch seine Möglichkeit selbst gegeben erkannt werden soll, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen muß nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt seyn. Also enthalten diese drey Grundsätze nichts anders als die Definitionen der physischen Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und sind das Resultat der Untersuchung über die Natur der reinen Verstandesbegriffe überhaupt, die keine andere, als blos empirische, Anwendung leiden. Daraus folgt, daß wir von den Dingen an sich, die wir, als die Gründe der Erscheinung, voraussetzen müssen, nichts, und also weder ihre Möglichkeit, noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit erkennen. Mithin kann auch unserm Denken eines Dinges an sich gar nichts ausser uns entsprechen, weil uns diese Dinge nicht gegeben sind, das ist, weil unsere Begriffe von ihnen keine Ursache ausser uns haben, welche sie in uns hervorbrächte; sondern der einzige Grund zu diesen Begriffen liegt in dem reinen Verstandesbegriffe der Substanzialität, der aber ohne Beziehung auf irgend eine Anschauung ganz leer ist (§. 68. 96.). Daraus folgt aber noch gar kein Idealismus, oder Egoismus. Denn da eine Erscheinung nicht möglich seyn würde, wenn es kein Ding gäbe, das eigentlich erscheinet; so müssen wir freylich annehmen, daß den Erscheinungen absolute Dinge zum Grunde liegen;

wir

wir müssen Dinge an sich voraussetzen. Aber ist denn das Annehmen und Voraussetzen mit dem Erkennen einerley? Denn erkennen heißt, die wesentlichen Beschaffenheiten und unterscheidenden Merkmale eines Gegenstandes wissen.

§. 125.

Ueber den Idealismus.

Die Behauptung, welche das Daseyn wirklicher Gegenstände für unsere sinnliche Vorstellungen entweder blos bezweifelt, oder gar schlechthin läugnet, wird Idealismus genennet. Ist er blos zweifelnd, wie der des Cartesius, so wird er problematisch, und wenn er, wie Breckeley that, gerade zu läugnet, dogmatisch genennet. Dieser leztere erklärt das Daseyn der Gegenstände im Raum für falsch und unmöglich, und ist auch schlechterdings unvermeidlich, sobald man den Raum als eine Eigenschaft der Dinge an sich ansiehet (§. 44. 79.). Hingegen der problematische Idealismus ist so lange vernünftig, bis erwiesen werden kann, daß wirkliche Dinge im Raum nicht Einbildung sondern Erfahrung sind. Diesen Beweis aber giebt uns das Bewustseyn unserer selbst an die Hand.

Es ist nämlich, vermöge der Einrichtung des innern Sinnes, kein Bewustseyn unserer selbst empirisch möglich ohne Zeitbestimmung (§. 94.); und es ist wie-

derum keine Zeitbestimmung ohne etwas Beharrliches in der Wahrnehmung möglich (§ 109.). Dieses Beharrliche aber kann nicht in mir seyn, weil durch dasselbe mein Daseyn in der Zeit allererst bestimmt werden kann. Es muß also nicht blose Vorstellung, sondern ein wirkliches Ding ausser mir seyn. Folglich ist das Bewustseyn meiner selbst in der Zeit nothwendig verbunden mit dem Daseyn wirklicher Dinge ausser mir, und sonach ein unmittelbares Bewustseyn ihres Daseyns. Anstatt also, daß der Idealist das Bewustseyn seiner selbst für unmittelbar, und das Daseyn der Dinge für gefolgert ansiehet; so ist vielmehr umgekehrt das Bewustseyn der Dinge unmittelbar, und das Bewustseyn unserer selbst hingegen erst durch jenes, so wie innere Erfahrung nur durch äussere überhaupt, möglich.

„Allein nach der kritischen Philosophie," wendet man hier ein, „kann von einem absoluten Daseyn, so „wie es im Streit mit den Idealisten genommen wird, „die Rede gar nicht seyn: denn da ist das Daseyn der „Dinge ausser uns und unser eignes Daseyn stets nur „ein Daseyn in der Erscheinung, und wir wissen von „einem Daseyn an sich, sowohl unserer selbst, als der „Dinge ausser uns schlechterdings gar nichts, nicht ein„mal, ob es nur möglich seyn mag. Man will, die „Materie soll nur Erscheinung seyn, und gleichwohl „sucht man den Idealismus im Ernst zu widerlegen? —

Ich

Ich antworte: Hier ist nicht von irgend einem absoluten Daseyn, von Dingen an sich die Rede. Sondern die Frage ist vielmehr: sind die Erscheinungen blos Phantome der Einbildung, oder wirkliche Dinge ausser uns? Der Idealist behauptet: es gebe keine andere, als blos denkende Wesen. Wir sagen: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unsrer Sinne gegeben. Der Idealist läugnet schlechtweg, daß es sinnliche Gegenstände ausser unserer Vorstellung gebe; läugnet, daß das, was wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wahre Wirkungen sind, die wir von Dingen ausser uns erhalten; ihm sind es blose Vorstellungen, denen kein äusserer Gegenstand correspondiret. Wir hingegen behaupten, daß es wirkliche Gegenstände ausser uns gebe, daß aber ihre Wirkungen keine absoluten, keine wesentlichen und jede Art von Sinnlichkeit gleichförmig modificirenden Wirkungen sind, die uns etwa die Dinge so zu erkennen geben sollten, wie sie an sich und unabhängig von unserm Erkenntnißvermögen existiren, sondern, daß es vielmehr relative, der spezifiken Natur unserer Sinnlichkeit gemäße, und also doch allemal wirkliche und wahre, Wirkungen sind, die aber als solche in uns nur Vorstellungen von der Art und Weise erwecken, wie wir von ihnen afficiret werden, die daher auch ganz anders ausfallen würden, wenn unsre Sinnlichkeit, die ganz zufällig und willkührlich angelegt

 ist,

ist, so wie unser Denkvermögen, eine andere Einrichtung erhalten hätte (§. 81.). Der Idealist giebt keine Sinnenwelt zu; alles ist Schein und Täuschung bey ihm. Wir aber halten die Sinnenwelt allerdings für etwas Wirkliches, ja wir behaupten, daß für uns nichts realeres sey, als eben dieselbe, da die Gegenstände und die Wahrheit in der Sinnenwelt für uns nach unveränderlichen Gesetzen bestimmt sind. So steht es, zum Beyspiel, nicht in unsrer Gewalt, uns die sinnlichen Gegenstände anders, als in Raum und Zeit vorzustellen. Folgt aber daraus, daß in den absoluten, diesen sinnlichen Gegenständen zum Grunde liegenden, Dingen an sich Eigenschaften und Verhältnisse liegen, wodurch wir zur Anschauung der Erscheinungen in Raum und Zeit bestimmt würden? Kann man darthun, daß die Wirkungen der äussern Gegenstände auf uns, diese Modificationen unserer Sinnlichkeit, absolute Wirkungen der Dinge an sich sind, die diesen Dingen auch ausser unserer Vorstellung in der That so zukommen, wie wir sie in den Erscheinungen wahrnehmen, und die um deswillen jedes erkennende Wesen auf dieselbige Art afficiren müssen, wie sie uns afficiren? Nein; die Gesetze, nach welchen unsre Sinnlichkeit von den Aussendingen afficirt wird, sind in dem spezifiken Bau unserer sinnlichen Organe (§. 80.) und in der besondern uns mitgetheilten sinnlichen Empfänglichkeit (§. 82.) gegründet. Demnach

sind

sind alle Modificationen der Sinnlichkeit und unsre Vorstellungen von ihnen, blos relative Wirkungen. Allein da keine Relation statt finden kann, ohne einen vorgängigen absoluten Zustand der Dinge; so wird auch keine Erscheinung möglich seyn, ohne ein Wesen, das da erscheint; mithin setzen alle Eindrücke der Sinnlichkeit absolute Gegenstände voraus.

„Aber," erwiedert man uns, „wie könnt ihr die „Behauptung des Idealismus dadurch widerlegen, daß „ihr beweiset, das blose, aber empirisch bestimmte Be„wustseyn unseres eignen Daseyns setze das Daseyn der Ge„genstände im Raum voraus, da dieses Daseyn äusserer „Dinge nach eurem System nur problematisch ist? Entweder „verstehet ihr in diesem ganzen Beweise unter dem Daseyn „äusserer Gegenstände ein wirkliches für sich bestehendes „Daseyn der Dinge, oder nur ein logisches, scheinba„res Daseyn. Ist das Erstere, so fällt nicht allein eure „ganze Theorie von Raum und Zeit über den Haufen, „sondern auch jenes kritische Hauptgesetz, daß wir zum „Behuf eines ordentlichen Denkens, und um innere Er„scheinungen haben zu können, auch äussere Erscheinun„gen haben müssen. Denn sonach hat ja der Begrif „der Zeit ein objectives Fundament in den wirklichen „Aussendingen; das Bewustseyn unseres eignen Da„seyns in der Zeit wird nur durch Anschauung äusserer „Dinge möglich, und die Idee des Beharrlichen kann

„nur durch äussere wirklich daseyende Objecte in uns „hervorgebracht werden. Dieß aber widerspricht ja eu„rem Begriffe der Zeit, als einer blos subjectiven Form „der Sinnlichkeit. Redet ihr aber von einem logischen „Daseyn, von einem Daseyn in der Erscheinung; nun „so ist alsdann eure ganze Widerlegung des Idealismus „ein bloses Wortspiel, und bestätiget denselben vielmehr, „als daß sie ihn aufheben sollte.“ —

Diesem Zweifel begegne ich also: Ich habe schon im Vorigen gezeigt, daß, weil alle relativen Zustände einen absoluten Zustand voraussetzen, keine Erscheinung gedenkbar sey, ohne Voraussetzung solcher Dinge, die da erscheinen, und deren Wirkungen und Einflüsse wir empfinden. Diese den Erscheinungen zum Grunde liegenden absoluten Gegenstände sind, als Dinge an sich, von unsrer Vorstellung ganz unabhängig, und können auf eine bestimmte Art, und in gewissen Verhältnissen gegen einander existiren; aber in sofern sind sie uns nicht gegeben, wir haben keine Erkenntniß von denselben, und sie sind als transscendentale Wesen für uns = X, uns völlig unbekannt. Wir erkennen nur ihre Wirkungen und Einflüsse auf uns. Diese aber hängen lediglich von der specifiken oder individuellen Beschaffenheit unserer Organe und der uns eignen Receptivität unseres sinnlichen Vermögens ab. Die Vorstellungen, die sie in uns erwecken, stellen daher nichts von der absoluten

Na-

Natur der Dinge an sich, sondern nur von den Gestalten dar, unter welchen sie uns erscheinen.

Wenn wir also behaupten, daß das blose, aber empirisch bestimmte Bewußtseyn unsers eignen Daseyns das Daseyn der Gegenstände im Raum ausser uns voraussetze; so wollen wir damit gar nicht sagen, daß das Daseyn der transscendentalen Gegenstände ausser uns, das heißt ausserhalb unserer Vorstellung, in sofern sie im Raum existiren, vorausgesezt werde: sondern unsre Meynung ist, daß die Gegenstände, die wir im Raume wahrnehmen, das ist die Erscheinungen, Etwas zum Grunde haben, welches wirklich ausser uns, das heißt nicht blos in unsrer Vorstellung, existiret.

Wenn nun aber die Gegenstände, die wir im Raume wahrnehmen, oder die Erscheinungen, Etwas zum Grunde haben, welches ausser uns, oder ausser unsrer Vorstellung, wirklich existiret; folgt denn daraus, daß die den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich, oder die transscendentalen Gegenstände, auch im Raume seyn müssen, oder, wie man will, daß die Vorstellung von Zeit und Raum ein objectives Fundament in den wirklichen Aussendingen haben müsse? Es ist ja vielmehr evident erwiesen worden, daß Raum und Zeit weder was für sich Bestehendes (§. 42. Seite 78. §. 47. Seite 128.), noch irgend ein Accidens, oder sonstige Bestimmung an den Dingen selbst (§. 42. Seite 78. §.

45. Sei-

45. Seite 117.), noch ein von denselben abgezogener, oder allgemeiner Begrif (§ 42. Seite 79. und 87. §. 45. Seite 115.), noch sonst Etwas auf irgend eine Art in den Dingen an sich Gegründetes (§. 42. Seite 73. u. f. §. 45. Seite 117.) seyn könne. Folglich behält dieser Beweis gegen den Idealismus seine volle Kraft, und unsre Theorie von Raum und Zeit steht immer noch unerschüttert.

§. 126.

Die Grundsätze des reinen Verstandes sind Principien der Möglichkeit der Erfahrung.

Die reinen Verstandesbegriffe sind nur Bedingungen für *uns*, ein Ding a priori vorzustellen (§. 52. 56.), gar nicht Bedingungen der Möglichkeit des Dinges selbst. Sie sind also nichts, als Gedankenformen, wodurch aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse werden. Folglich wird durch blose reine Verstandesbegriffe ohne irgend eine, und zwar äussere Anschauung, die Möglichkeit keines Dinges eingesehen werden können; sondern wenn sie Bedingungen der Dinge selbst seyn sollen, so müssen diese in der empirischen Anschauung gegeben seyn. Demnach sind die Grundsätze des reinen Verstandes blose Principien der Möglichkeit der Erfahrung, wodurch sie allein objective Gültigkeit erhalten, und sie können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur

auf

auf Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung, bezogen werden. Um deswillen kann auch die reine Mathematik, so wie die reine Naturwissenschaft nie auf irgend Etwas weiter, als auf blose Erscheinungen gehen, und sie können nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus diesen Principien abgeleitet ist, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muß vorgestellt werden können.

§. 127.

Ueber die Eintheilung der Dinge in Phänomena und Noumena.

Aus dem allen nun läßt sich die Eintheilung beurtheilen, welche man schon in den Zeiten des grauen Alterthums gemacht hat, nach welcher man die Sinnenwesen oder Erscheinungen, Phänomena, von den Verstandeswesen, die man Noumena hieß, zu unterscheiden pflegte. Weil man nun damals Erscheinung und Schein noch nicht von einander zu unterscheiden wuste, so geschahe es, daß man den Verstandeswesen allein Wirklichkeit und Wahrheit zueignete. Nun ist zwar wahr, daß, wenn wir die Gegenstände der Sinne für das, was sie sind, für Erscheinungen ansehen, wir zugleich hiedurch zugestehen, daß Dinge an sich selbst ihnen zum Grunde liegen. Denn wenn uns die Sinne etwas blos

vorstellen, wie es erscheinet, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding, mithin ein von unserer Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand seyn. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muß, und das Realwesen, oder das subjectum quod der Erscheinung nie durch ein Urtheil, sondern schlechterdings durch eine Anschauung erkannt werden muß (§. 81. Seite 206.); so würde man sich einen Verstand denken müssen, der die Dinge unmittelbar anschauete, und die Dinge an sich würden also Gegenstände einer nicht sinnlichen, das heißt, intellectuellen Anschauung seyn müssen, nach der die Dinge so, wie sie sind, vorgestellt würden, da hingegen die sinnliche Anschauung sie nur vorstellt, wie sie erscheinen. Allein von einer nicht sinnlichen oder intellectuellen Anschauung haben wir so wenig, als von einem anschauenden Verstande, irgend einen Begrif, und folglich auch nicht von den Verstandeswesen, oder den Noumenen, worauf er sich beziehen soll. Zwar sind wir gar nicht berechtiget, der sinnlichen Anschauung die einzige und ausschließende Möglichkeit beyzulegen. Aber eben so wenig haben wir Grund vor uns, die reale Möglichkeit, oder gar die Existenz einer nicht sinnlichen oder intellectuellen Anschauung zu behaupten. Mithin ist der Begrif eines Noumenon oder Verstandeswesens zwar nicht widersprechend; denn Niemand kann beweisen, daß die

sinn-

sinnliche Anschauung die einzig mögliche Art der Anschauung sey: es kann aber auch Niemand beweisen, daß ausser der sinnlichen Anschauung noch eine andere nicht sinnliche oder intellectuelle möglich sey, indem wir uns von einem Verstande, der die Gegenstände nicht discursiv durch Kategorieen, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung erkennen kann, nicht die geringste Vorstellung machen können. Es läßt sich also die objective Realität eines Noumenon, oder die Möglichkeit blos intelligibler Gegenstände, gar nicht einsehen.

Wenn man nun weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit bloser Verstandeswesen beweisen kann; so wird der Begrif eines Noumenon ein bloser Gränzbegrif seyn, durch welchen der Verstand eines Theils die Anmaßung der Sinnlichkeit einschränkt, als ob das Gebiet der sinnlichen Erkenntnisse sich über alles, was der Verstand denkt, erstrecke; andern Theils aber sich auch selbst die Gränze absteckt, daß er durch seine Begriffe ausserhalb dem Felde der Sinnlichkeit nichts positives erkenne, sondern die Dinge an sich selbst blos unter dem Namen eines unbekannten Etwas kenne. Nun nennen wir einen Begrif, der keinen Widerspruch enthält, und der als eine Begränzung gegebener Begrif mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann, problematisch. Folglich ist der Begrif eines Noumenon ein blos pro-

problematischer Begrif, und die Eintheilung der Dinge in Phänomena und Noumena, deren Inbegrif die Sinnenwelt und die Verstandeswelt ausmachen würde, ist blos ideal, gar nicht real.

Demnach weiß man entweder nicht, was man will, oder man läßt sich durch einen Mißverstand täuschen, wenn man diese unbegründete Unterscheidung zu retten, sich auf „eine *Indication unseres Erkennens* berufet, „die man für wahr halten, und der zu Folge wir unsre „Erkenntniß so gebrauchen müsse, als ob sie *wirkliche* „*Dinge an sich* darstellte." — Denn da wir bisher bewiesen haben, daß unser Denken in der Seele allein seine absolute Quelle habe, nämlich die ursprünglichen Grundlagen der Sinnlichkeit und des Verstandes, die zur Möglichkeit der Erfahrung ihren Beytrag leisten müssen; so sind wir keinesweges befugt, ihre Gränzen weiter, als mögliche Erfahrung reichet, auszudehnen, wenn uns nicht Schein täuschen und zu Irrthum und Lügen verleiten soll.

§. 128.

Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Wir können nicht urtheilen als nur durch Vergleichung der Begriffe, oder durch Bestimmung ihres Verhältnisses gegen einander. Zu dieser Bestimmung aber wird Ueberlegung, das heißt, Unterscheidung der

Erkenntnißkraft erfordert, zu welcher gegebene Vorstellungen gehören: denn dadurch eben wird ihr Verhältniß unter einander selbst bestimmt.

Wenn nun von blosen Begriffen, ihrer logischen Form nach, die Rede ist, so wird von der Erkenntnißkraft abstrahiret: die Begriffe werden, in Absicht auf ihren Sitz im Gemüth, als gleichartig angesehen, und also wird ihr Verhältnis durch ihre blose Vergleichung bestimmt. Diese Vergleichung heißt die logische Reflexion, oder die logische Vergleichung, und die Begriffe, die hier bey dieser Vergleichung zum Grunde liegen, werden **Vergleichungsbegriffe** genennet. Die logische Reflexion vergleicht also Begriffe nur ihrer **Form** nach, und ist um deswillen nur zu Urtheilen geschickt, die subiectiv, oder der Form nach, gültig sind.

Falls aber von dem Inhalte der Vorstellungen die Rede ist, und diese auf die Gegenstände selbst bezogen werden sollen, so wird diese Vergleichung die **transscendentale Reflexion**, die bey derselben zum Grunde liegenden Begriffe werden **Reflexionsbegriffe** genennet. Weil nun aber die Gegenstände ein zwiefaches Verhältnis zu unserer Erkenntnis haben können, je nachdem man sich dieselben entweder durch den reinen Verstand ohne Bedingungen der Sinnlichkeit, als **Noumena**, oder den reinen Formen der Sinnlichkeit gemäß, als **Erscheinungen**, denkt; so muß vorher der Ort, den sie

im Gemüthe haben, das ist das Erkenntnisvermögen, bestimmt und unterschieden werden, in welchem die Vergleichung angestellt wird, ob es nämlich in dem reinen, oder in dem auf sinnliche Anschauung angewandten Verstande geschehen soll. Dieses Erkenntnisvermögen, in welchem die Vergleichung geschieht, heißt der transscendentale Ort des Begriffs, und die Theorie von der Bestimmung dieses Orts wird mit dem Namen der transscendentalen Topik belegt. Und hierdurch wird die transscendentale Reflexion zu objectiv gültigen Urtheilen geschickt.

Falls man nun vor dieser Vergleichung den Ort eines Begriffs nicht sorgfältig unterscheidet, so ist eine Verwechselung der reinen Verstandeswesen mit den Sinnenwesen (§. 126.) unvermeidlich, und die Reflexionsbegriffe werden auf diese Weise schwebend und zweydeutig. Und so ist es geschehen, daß man diese Begriffe in der Ontologie ganz unbefugt unter die reinen Verstandesbegriffe gemischt hat, die doch Begriffe der Verknüpfung, und dadurch des Objectes selbst, sind, da hingegen die Reflexionsbegriffe nur Begriffe der blosen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind, und deshalb eine ganz andere Natur, und einen verschiedenen Gebrauch haben.

Weil nun also eine logische Vergleichung der Begriffe nicht hinreichend ist, wenn dadurch etwas erkannt

werden

werden soll, sondern vielmehr die Begriffe auf Gegenstände bezogen werden müssen; so ist um deswillen die transscendentale Reflexion schlechterdings nothwendig, und man muß vorher jedesmal überlegen, worauf die Begriffe bezogen werden sollen, ob auf Noumena oder auf Phänomena, ehe wir über diese a priori urtheilen, und auf obiective Wahrheit uns Rechnung machen können. Denn die Noumena sind Gegenstände, die uns nicht gegeben sind (§. 127.). Die Begriffe leiden daher durch sie keine Einschränkung. Wenn man sie also als gegeben voraussezt, so muß von ihnen alles das gelten, was durch die logische Zergliederung der Begriffe herausgebracht wird. Will man aber die Begriffe auf Gegenstände der Sinnlichkeit, auf Phänomena, beziehen; so macht diese hier Einschränkungen, auf die man nothwendig Rücksicht zu nehmen hat.

§. 129.

Tafel der Reflexionsbegriffe.

Diese Reflexionsbegriffe nun erhalten nach dem Leitfaden der Kategorieen (§. 58. 63.) ihre gesezmäßige Eintheilung, und lassen sich in folgende Tafel ordnen.

1. Nach der Quantität.

Einerleyheit und Verschiedenheit §. 130.

2. Nach der Qualität.

Einstimmung und Widerspruch §. 131.

 3. Nach

3. Nach der Relation.

Das Innere und das Aeußere §. 132.

4. Nach der Modalität.

Materie oder das Bestimmbare, und Form oder das Bestimmende §. 133.

§. 130.

Einerleyheit und Verschiedenheit.

Wenn wir nun zween Begriffe zusammen vergleichen, so sehen wir nach dem Leitfaden der Kategorieen erstlich auf ihre Größe, und untersuchen, ob das, was der eine enthält, auch in dem andern enthalten, ob einer mit dem andern einerley, oder verschieden sey. Denn Dinge sind einerley, wenn sie gegenseitig eines an des andern Stelle gesezt werden können, und sie sind verschieden, wenn dieses nicht statt findet. Ein Gegenstand, den wir uns mehreremal immer mit denselbigen innern Bestimmungen der Quantität und Qualität vorstellen, ist, als Gegenstand des reinen Verstandes (§. 127.) betrachtet, nicht viel, sondern immer derselbe, und nur ein Ding.

Das ist nun aber ganz anders, wenn der Gegenstand eine Erscheinung ist. Zwey sinnliche Gegenstände können, den Begriffen nach, ganz einerley seyn; aber jedes kann in einem andern Verhältnisse stehen, zu einer andern Zeit existiren, und wenn beyde zu gleicher Zeit

sind,

sind, so sind sie doch an verschiedenen Orten des Raums, und durch diese Verschiedenheit der Oerter sind sie schon numerisch verschieden. Denn ein Theil des Raums mag dem andern Raumtheile auch noch so ähnlich seyn, so ist doch jeder von beyden außer dem andern, und dadurch völlig von ihm unterschieden. So sind, zum Beyspiel, zween Cubikfüße Raum, den Begriffen nach, ganz einerley, aber die blose Verschiedenheit der Oerter verursacht, daß sie zween unterschiedene Cubikfüße sind. Was nun in Ansehung der einzelnen Theile des Raumes statt hat, dasselbige gilt auch von allem dem, was sich an verschiedenen Oertern befindet, es mag übrigens einander noch so gleich und ähnlich seyn. So können zween Tropfen Wasser ganz gleiche Größe und Qualität haben; allein numerisch, das heißt, dem Orte nach, sind sie dennoch verschieden.

Daraus erhellet, daß der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden des Herrn von Leibniz, nach welchem es in der Welt nicht zwey Dinge giebt, die einander ganz gleich und ähnlich sind, zwar als ein blos analytischer Satz lediglich von Begriffen, oder wenn man will, von Noumenen gelten, aber gar nicht ein synthetischer Grundsatz, der als Naturgesetz (§. 99.) unsere Erkenntnis von den Gegenständen erweitert, seyn, und also auch auf Erscheinungen angewendet werden könne.

§. 131.

Einstimmung und Widerspruch.

Dasjenige Verhältnis zweener Begriffe oder Gegenstände, nach welchem sie, in einem Subiect verknüpft, ihre Folgen, es geschehe nun ganz oder zum Theil, aufheben würden, nennt man **Widerspruch**, und das entgegengesezte Verhältnis heißt **Einstimmung**.

Um nun von der Einstimmung und dem Widerspruche der Realitäten richtig urtheilen zu können, muß man vorher überlegen, ob die Realitäten blos durch den **reinen Verstand** in Begriffen gedacht werden, oder ob sie das Reale in den **Erscheinungen** (§. 95. N. 2.) bedeuten. Sind Realitäten im reinen Begriffe des Verstandes gemeint, so sind sie in sofern blose Bejahungen. Zwischen Realitäten aber, die nichts als Bejahungen sind, ist kein logischer Widerspruch gedenkbar; sondern nur allein Negationen können die Folgen der entgegen gesezten Bejahung aufheben.

Hingegen die Realitäten in der Erscheinung (§. 103.) können allerdings im Widerspruche stehen, und eine sinnliche Vorstellung kann die andere aufheben oder schwächen, wenn man sie in einem Subiect vereinigen wollte. Man seze, zum Beyspiel, zwo Kräfte, die nach entgegen gesezten Richtungen wirken; so wird die eine die Wirkung der andern aufheben. Man kann also nicht schließen, daß, wenn zwischen Realitäten, als blosen Bejahungen,

kein logischer Widerspruch ist, sie auch um deswillen in einem sinnlichen Gegenstande vereinbar seyn würden. Aus diesem Grunde ist der Satz des von Leibniz: alle Uebel sind nichts als Verneinungen, oder Folgen von den Schranken der Geschöpfe, der die Grundlage seiner Theodicee ausmacht, ein falscher Satz, weil er auf Erscheinungen angewendet wird.

§. 132.

Das Innere und das Aeußere.

Unter dem Inneren verstehet man dasjenige, was seinem Daseyn nach keine Beziehung auf etwas von ihm Verschiedenes hat: das Aeußere aber drückt Verhältnisse gegen etwas Verschiedenes aus. Da hat man nun wieder vorerst zu untersuchen, ob die Dinge, über die man urtheilen will, blose Verstandeswesen, oder ob es Sinnenwesen sind. Im erstern Falle, und wenn man von blosen Gegenständen des Verstandes spricht, ist das Innere nur dasjenige, was seinem Daseyn nach sich auf nichts anderes bezieht. Dieß aber müßte etwas absolut Einfaches seyn, weil jede Zusammensetzung ein Verhältnis ist.

Ist aber der Gegenstand oder die Substanz eine Erscheinung, so ist alles Innere derselben lauter Verhältnis im Raum (§. 108.), und also nur comparatives Inneres. Denn was das eigentliche Subiect der Materie ausmacht, wissen wir nicht.

Weil sich nun Leibniz die Substanzen als Noumena vorstellte, so mußte er auch etwas schlechthin Inneres aufsuchen, und alles Aeußere, alle Verhältnisse absondern. Er mußte daher alle Substanzen als einfache Subiecte nehmen, und da wir selbst kein inneres Accidens kennen, als was uns der innere Sinn anbietet, so sahe er sich genöthiget, ihnen eine Vorstellungskraft beyzulegen. So brachte er das Monadensystem zu Stande, wozu bereits **Jordan Brunus** und **Franz Glisson** den Grund gelegt hatten. Allein da er sahe, daß bey dergleichen blosen Vorstellungskräften keine wechselseitige Einwirkung statt finden könne, mußte er diesen Mangel noch durch die **vorherbestimmte Harmonie**, die schon **Geuling** ihm vorbereitet hatte, zu ersetzen suchen.

§. 133.

Materie und Form.

Materie nennen wir überhaupt das Gegebene und Bestimmbare, die **Form** hingegen das Bestimmende, oder die gehörige Verbindung derselben zu einem bestimmten Ganzen. So besteht, zum Beyspiel, die Materie eines Urtheils oder Satzes in den Begriffen des Subiects und Prädicats, und die Form in der Verbindung beyder zum Urtheile selbst.

Wenn man nun die Dinge als Gegenstände des reinen Verstandes ansieht, und also mit blosen Begriffen

zu thun hat; so muß die Materie, als die Begriffe selbst, vor der Form, oder dem Verhältnisse dieser Begriffe, immerdar vorhergehen: denn der Verstand muß doch erst etwas haben, um dasselbe auf gewisse Weise bestimmen zu können. Aber hier ist die Materie nichts anders als Begriffe, und die Form ist die Art ihrer Zusammensetzung. Weil nun Leibnitz die Verstandeswesen, die Monaden, für Gegenstände selbst annahm, oder sie doch als Gegenstände erklärte, welche die Gründe von allen, auch den sinnlichen Dingen, in sich hielten; so konnte es nicht fehlen, daß bey ihm die Materie auch vor der Form vorhergehen mußte. Denn da alle äussere Verhältnisse solcher Dinge, die man durch den blosen Verstand vorstellt, lediglich nur in ihren wechselseitigen Wirkungen bestehen können, und der Zustand eines Dinges mit dem Zustande eines andern blos in der Ordnung der Gründe und Folgen verknüpft werden kann; so mußte er den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die successive Folge ihrer Zustände, die aus der Materie selbst herfließe, also als intelligible Formen der Dinge an sich ansehen, und so geschah es, daß er das Unabhängige und Absolute, was Raum und Zeit zu haben scheinen, von der Verworrenheit dieser Begriffe herleitete. Allein diese Begriffe, die der große Mann verglich, seine Monaden, sind blose Verstandeswesen, Gedankendinge, die

 ohne

ohne alle reale Gegenstände sind. Denn alle Begriffe, und also auch der der Substanz, müssen auf Gegenstände in der Erfahrung, auf Erscheinungen bezogen werden (§. 96.), und Erscheinungen sind nichts, wenn man von der Sinnlichkeit abstrahiret. Demnach muß die Sinnlichkeit selbst nothwendig vor den Gegenständen vorhergehen.

Wenn also nicht von blosen Begriffen, sondern von den Gegenständen, worauf sie sich, vermittelst der Anschauungen, beziehen, das heißt, wenn von Erscheinungen die Rede ist; so geht stets die Form der Materie vorher. Denn da die sinnliche Anschauung eine ganz subjective Bedingung ist, die alle Wahrnehmung und Erfahrung erst möglich macht, und ihre Form in ihr selbst liegt; so muß nothwendig bey Erscheinungen die Form eher daseyn, als die Materie.

§. 134.

Nutzen der transscendentalen Topik.

Diese bisher vorgetragene Lehre von der erforderlichen Bestimmung des Erkenntnisvermögens, in welchem die jedesmalige Vergleichung geschiehet, oder die transscendentale Topik setzt uns also in den Stand, uns vor Erschleichungen des reinen Verstandes zu verwahren, und die Blendwerke fälschlich angenommener synthetischen Grundsätze, die sich blos auf einer Verwechselung der Verstandeswesen mit dem Sinnenwesen gründen, zu zerstören.

stören. Ohne die Erkenntnis und Anwendung dieser Theorie werden wir leicht auf Abwege und Verirrungen gerathen, und entweder die reinen Verstandesbegriffe mit Locke sensificiren, und sie für blose empirische Vorstellungen ansehen, oder aber die Erscheinungen mit Leibnitz intellectuiren, und sie für Vorstellungen des Dinges an sich halten, dessen Begrif in den Sinnen verworren, und im Verstande deutlich sey, und so durch Vergleichung unsrer Begriffe die Beschaffenheit der Dinge selber zu erkennen glauben, ohne auf die Bedingungen der Sinnlichkeit Rücksicht nehmen zu müssen; da doch Verstand und Sinnlichkeit zwo verschiedene Erkenntnisquellen sind (§. 13.), die nur in Verbindung mit einander objective Gültigkeit haben (§. 48. 49.), und um deswillen, von einander abgesondert, keine synthetische Grundsätze enthalten.

Demnach läßt Vergleichung der Dinge im Verstande sich nicht auf Erscheinungen anwenden, und ist also auch nicht eine Vergleichung, die objective Gültigkeit, sondern nur logische Wahrheit hat. Denn als Verstandeswesen sind die Dinge nur blose Begriffe von Dingen an sich, und nicht diese Dinge selber, oder ihre Bedingungen. Wirkliche Dinge hingegen erfordern sinnliche Bedingungen, die jene Anwendung einschränken, mithin hat diese weder sinnliche, noch eine andere anschauliche, sondern blos logische, das ist denkbare, Realität.

Drittes Kapitel.

Von dem Umfange des Gebrauchs der reinen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Von dem transscendentalen Scheine der reinen Vernunft überhaupt.

§. 135.

Natur des Scheins.

Ich habe in dem vorhergehenden Kapitel gezeigt, daß alle Begriffe und Grundsätze unseres Verstandes blos auf Gegenstände möglicher Erfahrung anwendbar sind. Folglich wird jeder Vernunftschluß, der auf Dinge geht, die ausserhalb den Gränzen möglicher Erfahrung liegen, statt der Wahrheit, unvermeidlich auf Schein und Täuschung hinauslaufen müssen. Schein aber ist weder Wahrscheinlichkeit, noch Erscheinung. Nicht Wahrscheinlichkeit; denn diese ist nur unvollständige Erkenntnis der Wahrheit, also doch immer zum Theil noch Wahrheit. Nicht Erscheinung; denn die Sinne irren nicht, weil sie nicht urtheilen (§. 31.). Wahrheit aber und Irrthum, und folglich auch der Schein, sind nur im Urtheile (§. 30.). Aller Schein bestehet vielmehr darinn, daß der subjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, also ist er nichts anders als Verleitung zum Irrthum, und mithin Illusion, Täuschung.

§. 136.

Ursprung und Arten des Scheins.

Keine Kraft der Natur kan von sich selbst von ihren Gesetzen abweichen: denn alle Gesetze der Natur, zum Beyspiel die der Bewegung, sind nothwendig und unveränderlich. Mithin wird auch der Verstand die ihm vorgeschriebenen Gesetze nie verlassen können. Erkenntnis nun, die den Verstandes-Gesetzen gemäß ist, wird **Wahrheit** genennet (§. 28.). Folglich ist auch im Verstande kein **Irrthum** möglich, ohne Einfluß irgend einer andern Kraft. Da wir nun ausser Verstand und Sinnlichkeit keine andere Erkenntnisquelle in uns finden; so muß die Sinnlichkeit durch ihren Einfluß auf unser Urtheil den Irrthum veranlassen (§. 30.).

Nun aber ist der *Schein*, oder das den Irrthum Veranlassende, entweder innerhalb der Erfahrung, und also *empirisch*; oder er ist über alle mögliche Erfahrung hinaus, und mithin *transcendental*. Der empirische Schein ist wiederum dreyfach, nämlich der ästhetische, der moralische und der logische. Der ästhetische Schein ist, wenn die Sinne betrogen werden, wovon denn der optische eine besondere Art ist. So scheint uns der Mond beym Aufgange größer, und das Meer in der Mitte höher, als am Ufer zu seyn. Der moralische Schein zeigt sich da, wo nur dasjenige aus Pflicht zu entspringen scheint, was zu unserm Besten dienet. Den logischen

Schein

Schein aber nennet man den, der aus der blosen Form des Verstandes entspringt, ohne auf den Inhalt zu sehen. Nun kan unsere Erkenntnis dem Verstande wohl gemäß seyn, indem ich leicht die Form nachahmen kan, ohne immer Richtigkeit der Sachen zu haben. Demnach giebt selbst die logische Form einen Schein der Wahrheit. Folglich kan unsere Erkenntnis der Form nach den Verstandesgesetzen vollkommen gemäß, und doch dem Inhalte nach falsch seyn.

Der transcendentale Schein hingegen nimmt seinen Ursprung aus der Vernunft des Menschen selbst, nämlich aus den subjectiv nothwendigen Maximen derselben (§. 75.) sofern sie zur Erweiterung der Erkenntnis gebraucht, und also objectiv verstanden werden. Denn wenn die Grundsätze des reinen Verstandes nur einen empirischen Gebrauch leiden, und also nur innerhalb dem Bezirk der Erfahrung gültig, mithin *immanent* sind (§. 99. 126. 91. 93. 96.); so stellt im Gegentheil die Vernunft uns Grundsätze auf, die über diese Gränzen hinaus gehen und transcendent sind. Diese ihre Grundsätze spiegeln uns Dinge vor, zu denen wir nie gelangen können. Sie täuschen uns also durch den Schein einer objectiven Gültigkeit.

§. 137.

Unvermeidlichkeit des transcendentalen Scheins.

Da diese Grundsätze in der Vernunft als Grundregeln ihres subjectiven Gebrauchs liegen, so ist der täu-

schende Schein, der daher entstehet, uns eben so unvermeidlich, als es die optischen Täuschungen (§. 136.) unserm Auge sind, so daß wir auch dann, wenn wir ihren Zauber schon einsehen, uns doch eben so wenig davon losmachen können, so wenig wir verhindern können, daß die Sonne bey ihrem Auf- und Untergange, da sie dem Horizont nahe ist, roth, und ein ins Wasser gehaltner Stab gebrochen scheint. Denn das blose Feld der Erfahrung ist für uns auf keine Weise befriedigend. Unsere Vernunft sucht in der Verknüpfung ihrer Erkenntnisse durchaus Vollständigkeit (§. 76.). Diese aber kann sie in dem Gebiete der Erscheinungen niemals erlangen; indem sie hier immerdar von einem jeden Bedingten wieder zu einem andern Bedingten gewiesen wird (§. 72.), ohne die Reihe der Bedingungen jemals vollendet zu sehen. Es ist daher sehr natürlich, daß die menschliche Vernunft zu ihrer Befriedigung über die Gränzen der Erfahrung sich hinaus wagt, und sich sonach überredet, daß sie auf diesem Wege ihren Erkenntnissen all die Erweiterung und Vollständigkeit verschaffen könne, die sie innerhalb dem Grund und Boden der Erfahrung nicht erlangen kan. Allein diese Ueberredung ist blose Täuschung. Denn da alle Begriffe und Grundsätze unseres Verstandes ausserhalb den Gränzen möglicher Erfahrung völlig leer sind, und gar nicht auf irgend einen Gegenstand bezogen werden können (§. 135.); so hintergeht

geht die Vernunft sich selbst, wenn sie ihre subjectiven Maximen, die sie blos um ihrer Befriedigung willen annimmt, für objectiv gültig ausgiebt.

§. 138.

Verwahrung gegen die Verirrungen der Vernunft.

So natürlich und unvermeidlich also der Vernunft diese Täuschung anhängt; so unumgänglich die Verirrungen sind, in welche die Vernunft geräth, sobald als sie ihre Bestimmung verkennet, oder misdeutet, und dasjenige transcendenter Weise auf den Gegenstand an sich selbst bezieht, was nur ihr eignes Subject und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angehet; so vermag dennoch nur sie selbst diesen ihr unvermeidlichen Schein aufzudecken und seinen Betrug zu verhindern, so daß sie nicht von demselben hintergangen werden kan. Denn da die transcendenten Vernunfterkenntnisse sich so wenig, in Ansehung ihrer Ideen (§. 75.), in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen, oder widerlegen laßen; so kann auch der etwa dabey einschleichende Irrthum durch keine andere Weise als nur durch reine Vernunft selbst, aufgedeckt werden. Allein dieses ist zugleich sehr schwer. Denn alle ihre Schlüsse, die sie auf ihre Ideen und Sätze gründet, enthalten natürlicher Weise lauter Schein und Täuschung. Und dieser Schein, diese Täuschung ist darum

unver,

unvermeidlich, weil die Vernunft uns reizt, die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst zu halten. Daher kann dieser unvermeidliche Schein durch keine objective und dogmatische Untersuchungen der Sachen, sondern lediglich durch subjective Untersuchungen, durch kritische Musterung der reinen Vernunft selbst, als eines Quells der Ideen, aufgedeckt und in Schranken gehalten werden. Demnach ist Selbsterkenntnis der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch das einzige Mittel, sich wider jene Illusionen und Verirrungen zu verwahren.

§. 139.

Unmöglichkeit einer objectiven Deduction der reinen Vernunftbegriffe.

Wenn die reine Vernunft eines transscendentalen Gebrauchs fähig, mithin zu objectiv gültigen synthetischen Urtheilen a priori geschickt seyn sollte; so könnte gar nicht fehlen, daß ihre Urbegriffe, die Ideen, zu Urtheilen müßten gebraucht werden können (§. 77.). Demnach würden auch, es sey nun in der Sinnenwelt oder in der Verstandeswelt, Gegenstände vorhanden seyn müssen, die ihnen correspondiren würden, und welche unter sie subsumiret werden könnten. Und nur in diesem Falle würden ihre Erkenntnisse richtig geschlossene,

im Gegentheil aber nur vernünftelnde, oder durch Trugschlüsse erschlichene Begriffe seyn.

Wäre nun für den Urbegrif des Unbedingten §. 72.), nach allen drey Arten ihn zu denken (§. 75), ein ihm entsprechender Gegenstand gegeben; so würde auch die logische Maxime der Vernunft, bey ihren Schlüssen, zu bedingten Erkenntnissen das Unbedingte zu suchen (§. 74.), ein constitutives Princip seyn, vermittelst dessen die Vernunft ihre Erkenntnisse weit über alle mögliche Erfahrung erweitern könnte.

Allein der Grundsatz: Wenn das Bedingte gegeben ist; so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte selbst gegeben (§. 72.), ist nicht nur synthetisch, sondern auch transscendent. Synthetisch ist er: denn das Bedingte bezieht sich nicht analytisch auf das Unbedingte, und in dem Begriffe des Bedingten ist zwar der Begrif der Bedingung, aber gar nicht der des Unbedingten enthalten. Dieser Grundsatz ist zugleich transscendent, weil alle Erfahrung bedingt ist.

Da nun nach dem obersten Princip aller synthetischen Urtheile (§. 98.) für uns kein Gegenstand erkennbar ist, der nicht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung steht; so geht den reinen Vernunftbegriffen gerade dasjenige Erforderniß ab, welches zu ihrer objectiven Realität unumgäng-

lich

lich nothwendig ist (§. 76. 77). Also bleibt nur eine subjective Deduction derselben (§. 143.) übrig, und eine objective Rechtfertigung ihrer Allgemeingültigkeit ist schlechterdings unmöglich.

§. 140.

Nähere Bestimmung der Natur der Ideen (§. 76.).

So wie die Form der Urtheile, in einem Begrif der Synthesis der Anschauung verwandelt, die reinen Verstandesbegriffe erzeugt §. 58.); eben so enthält die Form der Vernunftschlüsse, nach Maaßgabe der Kategorien auf die synthetische Einheit der Anschauung angewandt, den Ursprung reiner Vernunftbegriffe (§. 73.).

Nun ist die Function der Vernunft bey ihren Schlüssen Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen (§. 70.). Dieser Allgemeinheit nach Begriffen entspricht in der Synthesis der Anschauung die Allheit, oder Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (§. 73). Diese aber ist jederzeit das Unbedingte. Mithin ist eine Idee nichts anders, als der Begrif vom Unbedingten, in so fern er den Grund von der Verknüpfung des Bedingten enthält (§. 76.). Diese Totalität der Bedingungen aber ist etwas ganz Absolutes, was schlechthin und in jeder Beziehung gilt (§. 72.): denn blos in einem solchen absoluten Ganzen aller Bedingungen, und in einem solchen Absolutunbedingten endigt sich erst die Verknüpfung der Bedingungen.

Demnach sind die Begriffe, auf welche die reine Vernunft leitet, von den reinen Verstandesbegriffen gänzlich unterschieden. Denn diese sind blos auf Gegenstände möglicher Erfahrung anwendbar (§. 91. 93. 96. 99.) und also immanent; jene hingegen gehen gerade auf solche Gegenstände, die niemals in der Erfahrung gegeben werden können. (§. 77.), und ihr objectiver Gebrauch ist jederzeit transscendent. Sie sind also im speculativen Gebrauche der Vernunft, wo keine Annäherung statt findet, nur Ideen, die keine Erkenntnis möglich machen; da im Gegentheil, wo von Handlungen die Rede ist, sie die unentbehrlichen Bedingungen des praktischen Gebrauchs der Vernunft sind. Jedennoch sind sie zur durchgängigen Einheit des Verstandes nothwendig (§. 51. 73.).

Indem aber die Vernunft die Bedingung von der Bedingung aufzusuchen bemühet ist (§. 72.); so benimmt sie sich dabey auf verschiedene Weise, je nachdem sie entweder in aufsteigender oder in absteigender Reihe der Bedingungen fortschreitet. Denn wenn Etwas als bedingt gegeben ist, so muß die Vernunft absolute Totalität der Bedingungen voraussetzen (§. 73.): wird hingegen etwas als Bedingung gegeben, so ist es ihr völlig gleichgültig, wie weit die Reihe des Bedingten herabgehet, und die reine Vernunft fordert auf der Seite der Bedingungen, nicht aber auf der des Bedingten, absolute Totalität. Mithin ist nur der Begrif der absoluten Totali-

tät

tät des Regressus, nicht aber des Progressus, eine transscendentale Idee (§ 74.).

§. 141.

Nähere Bestimmung der Realität der Ideen.

Demnach sind Ideen, als Urbilder der Dinge selbst, nicht blose Hirngespinste; sie sind vielmehr reale Vernunftbegriffe: denn sie sind gar nicht willkührlich erdichtet, sondern werden von der Vernunft uns nothwendig aufgedrungen (§. 72.). Im Sittlichen, wo Vernunft wahre Caussalität hat, sind sie von objectiver Realität, obgleich sie nie ganz erreichet werden können. Nicht so im Felde der Speculation, so sehr auch Natur, so wohl (§. 116.) als Sittlichkeit, nach Ideen möglich, und aus Ideen entsprungen, ob wohl nie congruirend mit denselben gegeben ist. Denn Ideen sind wohl Gegenstände des Willens, weil sie den Willen bestimmen, und Freyheit möglich machen: allein Objecte der Erkenntnis sind sie nicht, sondern nur Principien derselben, in sofern sie auf Objecte gehet. In beyden Fällen aber sind Ideen nicht Dinge an sich, sondern nur Vorstellungen von den Dingen an sich (§. 76.). Ist also blos vom Wollen die Rede, so kan allerdings die Idee des Absolutguten Object des Wollens seyn: denn das Wollen ist ja selbst nur Vorstellung, und daher durch bloses Denken möglich. Mithin hat hier die Idee objective Realität. Allein für die Erkenntnis kan eine Idee auf keine Weise ein

Object seyn: denn objective Erkenntnis verlangt nicht blose Vorstellungen, sondern Dinge, und so kann ihnen im speculativen Felde keine objective Realität zukommen. Und so ist es nothwendig, diese Ideen, und die darauf gebauten Grundsätze, so wie ihren Werth und ihre wahre Bestimmung, genau kennen zu lernen, damit wir nicht durch Täuschung hintergangen, uns in leere Einbildungen verlieren.

§. 142.

Umfang des Gebrauchs der reinen Vernunftbegriffe.

So wie wir sehr voreilig urtheilen würden, wenn wir unsere sinnliche Erkenntnis für die allein mögliche Anschauung, und unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge ausgeben, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst halten wollten; eben so übereilt würden wir denken, wenn wir es für absolut unmöglich ansähen, daß die reinen Vernunftbegriffe durch irgend eine andere, obgleich nicht unsere sinnliche, Anschauung realisiret werden könnten. Das hieß nichts anders, als die Schranken, die unsere itzige Erkenntnis afficiren, den Gegenständen selbst anpassen (§. 81.), und für Schranken der Möglichkeit der Dinge an sich ausgeben.

Weil aber die Sinnenwelt lauter Erscheinungen enthält, die noch nicht Dinge an sich selbst sind (§. 81.),

der

der Verstand aber eben darum, weil er die Gegenstände der Erfahrung für blose Erscheinungen erkennt, Dinge an sich, als die Gründe derselben, annehmen muß (§. 125. 127.), und die Vernunft also beyde zusammen befaßt; so wird diese den Verstand in Ansehung beyder begränzen müssen. Denn Erfahrung, als Inbegriff der Erscheinungen, oder alles dessen, was zur Sinnenwelt gehöret, vermag nicht sich selbst zu begränzen, weil sie von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte gelangt, ohne die ganze Reihe der Bedingungen je vollendet zu sehen (§. 72.). Folglich muß das, was sie begränzen soll, gänzlich außer ihr liegen; und dies ist dann die Region der reinen Verstandeswesen. Diese aber ist für uns ein leerer Raum, so fern es auf die Bestimmung der Natur dieser Verstandeswesen ankömmt, und in dieser Rücksicht können wir, wenn es auf dogmatisch bestimmte Begriffe angesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen (§. 127.). Nun ist eine Gränze selbst was Positives, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zu dem Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt. Denn sie ist nichts anders als Bestimmung der Schranken durch Etwas, das außer ihnen liegt. Schranken aber selbst sind blose Verneinungen einer Größe, so fern sie nicht vollständig ist. Demnach ist es doch immer eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft blos dadurch

theilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Gränze erweitert, jedoch so, daß sie nicht über diese Gränze hinaus zu gehen versucht, weil sie da einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst, denken kann. Unterdeß ist die Begränzung des Feldes der Erfahrung durch Etwas, welches ihr sonst unbekannt ist, dennoch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpuncte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, aber auch nicht außer derselben herumirrend, zu dem, was innerhalb enthalten ist, sich einschränkt. Und so sind die reinen Vernunftbegriffe wahre Gränzbegriffe (§. 127.). Ein Begriff aber, der vom Widerspruche frey und als eine Begränzung gegeben, mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann (§. 139.), nennet man problematisch. Die reinen Vernunftbegriffe sind also problematische Begriffe.

Wenn man einwendet: „es könne allerdings ein „Absolutunbedingtes da seyn, das der Grund sey, warum „wir ein Unbedingtes in Gedanken haben, und da wir „es wirklich in Gedanken haben und haben müssen, so „hätten wir dies als eine Indication anzusehen, daß „auch ein Absolutunbedingtes wirklich da sey, weil wir „sonst gezwungen wären, unsere ganze Erkenntnis für „leere Täuschung zu halten —" so verwechselt man offenbar

fenbar das Denken und Erkennen (§. 14.) mit einander. Wenn ich Etwas denke, das ist, in Gedanken annehme und voraussetze, so ist dieses Etwas, das ich voraussetze, blos Vorstellung, daraus ich mir die Möglichkeit einer andern Vorstellung erklären kann, also nur logische Möglichkeit. Erkennen aber heißt, die inneren Bestimmungen und unterscheidenden Merkmale eines Gegenstandes einsehen und verstehen. Dieß ist durch kein Urtheil möglich, sondern es kann nur durch unmittelbare Vorstellungen geschehen (§. 81. Seite 206.). Und es ist Täuschung, wenn ich von der subiectiven Möglichkeit eines Dinges auf die obiective Möglichkeit oder Wirklichkeit desselben folgere. Mit eben dem Rechte würde ich schließen können, es könne ein goldner Berg da seyn, der der Grund sey, warum wir einen goldnen Berg in Gedanken haben, und da wir ihn wirklich in Gedanken haben und haben müssen, sobald wir die Begriffe von Gold und von Berg in eine Vorstellung combiniren, so hätten wir dieß als eine Indication anzusehen, daß auch ein goldner Berg wirklich da sey, weil wir sonst gezwungen wären, unsere ganze Erkenntniß für leere Täuschung zu halten. Nein; das ist Täuschung, völlig leere Täuschung, wenn wir das, was wir zur Möglichkeit unserer subiectiven Vorstellung, und also als logisch möglich, annehmen müssen, auch außer unsern Gedanken, als real und obiectiv möglich oder wirklich be-

trachten. Denn wir würden nur dießfalls den Dingen Bestimmungen andichten, von welchen wir nicht wissen können, ob sie in denselben Statt haben, oder nicht.

§. 143.

Besondere Arten des transscendentalen Scheins.

Wie nun diese reinen Vernunftbegriffe, oder Ideen, darum, weil wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf sie gebracht werden (§. 72.), zwar subiective (§. 141.), aber gar nicht obiective Realität haben, indem wir von dem Gegenstande, der ihnen correspondiren mag, ganz keine Kenntnis erlangen können; so entstehen natürlich dadurch Vernunftschlüsse, die keine empirische Prämissen enthalten, und vermittelst deren wir von Etwas, das wir nicht kennen, auf etwas Anderes schließen, wovon wir doch auch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl obiective Realität zuschreiben.

Die transscendentalen Ideen nämlich haben es mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun (§. 140.). Nun aber haben alle unsere Vorstellungen eine dreyfache Beziehung: die eine auf das Subiect, die andere auf das Obiect, und zwar in gedoppelter Rücksicht, nämlich einmal als Erscheinungen, und zweytens als Gegenstände des Denkens überhaupt betrachtet. Folglich muß es auch drey Arten von scheinbaren Schlüssen geben, von welchen die erste zur unbedingten Einheit des denkenden Subiects, die zweyte

zur

zur absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, und die dritte endlich zur absoluten Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt führet. Und so giebt die reine Vernunft die Idee zu einer rationalen, oder transscendentalen Psychologie, Kosmologie und Theologie an die Hand, wozu auch nicht einmal der Entwurf vom Verstande herrühret.

Nach der ersten Art schließen wir von dem transscendentalen Begriffe des Subiects, der nichts Mannichfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subiects selber, das wir gar nicht kennen. Sie wird transscendentaler Paralogismus genennet.

Nach der zweyten Art folgern wir daraus, daß wir jederzeit von der Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung auf der einen Seite einen widersprechenden Begriff haben, auf die Richtigkeit der entgegen gesezten Einheit, wovon wir doch auch keinen Begriff haben. Und diese Schlüsse werden mit dem Namen der Antinomien der reinen Vernunft belegt.

Endlich schließen wir nach der dritten Art, von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so fern sie uns gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, die wir nach ihrem transscendentalen Begriff gar nicht kennen, auf ein Wesen aller Wesen, welches wir noch weniger kennen. Dieß heißt das Ideal der reinen Vernunft.

Zweyter Abschnitt.

Von der transscendentalen Idee des absoluten Subiects.

§. 144.

Rationale Seelenlehre.

Die Form der kategorischen Vernunftschlüsse (§. 74), welche darinn bestehet, daß man in dem Regressus der Bedingungen durch Prosyllogismen bis zu einem Subiecte fortgehet, das selbst nicht mehr Prädicat ist, führet uns auf die Idee des Substanzialen, oder eines absoluten Subiects, dem alle Accidenzien als Prädicate inhäriren. Allein da uns die Natur unsers Verstandes bestimmt, alles discursiv, das ist, durch Begriffe, mithin durch lauter Prädicate zu denken; so muß natürlich jedes Subiect, das wir zu einem Prädicate eines Dinges aufsuchen, immer wieder nur ein Prädicat seyn; und also muß das absolute Subiect zu demselben nothwendig jederzeit fehlen. Jedennoch scheint es, daß unsre Seele wenigstens zur Ausnahme davon gehöre, und daß wir das absolute Subiect hier in dem Bewüstseyn unserer Selbst, dem denkenden Subiect, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung haben; indem alle Prädicate des innern Sinns sich auf das Ich, als Subiect, beziehen, und dieses nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Subiects gedacht werden kann. Und so gewinnt es das Ansehen, als ob die Vollständigkeit in der Bezie-

hung unserer Begriffe als Prädicate auf ein Subiect nicht blos Idee, sondern der Gegenstand, das absolute Subiect, selbst in der Erfahrung gegeben sey, und also die Idee des absoluten denkenden Subiects nicht blos subiective, sondern auch zugleich obiective Realität habe. Denn so rein auch das Urtheil: Ich denke, oder vielmehr die blose Vorstellung: Ich — von allem Empirischen ist; so dienet sie doch, zweyerley Gegenstände, nämlich mein Ich als Ursache von ihrer Wirkung, dem Denken, und von den Dingen außer mir, zu unterscheiden: Ich, als denkendes Wesen, bin ein Gegenstand des innern Sinns; bin Seele, und Gegenstände des äußern Sinns sind Körper. Mithin scheint es, daß es eine rationale Seelenlehre geben müsse, die von allem Empirischen unabhängig und rein ist, und keiner weitern Grundlegung, als der Vorstellung Ich, oder des Urtheils, Ich denke, bedürfe.

§. 145.

Topik der rationalen Seelenlehre.

Da nun dieser transscendentale Begriff des Ich, Ich denke, als blose Apperception, oder Wahrnehmung überhaupt, ohne alle empirische Bestimmung derselben (§. 87.), auf einen Gegenstand, auf Mich selbst, bezogen, nur transscendentale Prädicate enthalten kann; so entstehet nach dem Leitfaden der Kategorieen (§. 58. 63.), folgende Topik der rationalen Seelenlehre:

Die Seele ist

I. eine Substanz,

II. ihrer Realität nach einfach,

III. den verschiedenen Zeiten nach numerisch identisch, oder eine Person,

IV. im Verhältnis zu möglichen Gegenständen im Raum — das Correlatum aller äußern Dinge, auf deren Daseyn wir aus dem Daseyn unserer Seele gebracht werden.

§. 146.

I. Substantialität der Seele.

Der erste von diesen vier Sätzen stützet sich auf diesen Vernunftschluß:

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subiect aller unserer Urtheile ist, und daher nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist eine Substanz.

Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subiect aller meiner möglichen Gedanken und Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Folglich bin ich, als denkendes Wesen, eine Substanz.

Allein wer siehet nicht, daß dieser Vernunftschluß vier Begriffe befaßt, und also schon der Form nach unrichtig, mithin ein bloser Trugschluß ist? Denn im

Ober-

Obersatze bedeutet das Prädicat, Substanz, ein logisches Subiect in unserm Begriffe; im Schlußsatz hingegen, wird es für ein reales Subiect, das außer unserm Begriffe wirklich ist, also als Etwas in der Realität, angenommen. Wenn nun aber das Prädicat Substanz im Obersatze ohne alle Bedingung der Sinnlichkeit (§. 108.) gebraucht wird, und bloß die Bedeutung der logischen Vorstellung eines Subiects, das nicht wieder ein Prädicat ist, hat; so wird der reine Verstandesbegriff der Substanz hier nichts weiter, als eine blose subiective Form des Denkens anzeigen (§. 56. 68.), und um deswillen ein völlig leerer Begriff ohne alle obiective Realität seyn. Soll daher dieser Schluß nicht fehlerhaft seyn; so muß das Prädicat im Schlußsatze in eben dem Sinne genommen werden, den es im Obersatze hat. Und sonach wird der Schlußsatz: die Seele ist eine Substanz, mehr nicht, als soviel sagen: die Seele ist das logische Subiect, von welchem das Denken nur ein Prädicat ist. Und so ist dieser Begriff, in diesem Sinne genommen, ganz leer, und ohne alle Beziehung auf irgend einen Gegenstand, und kann uns nicht im mindesten einen Aufschluß geben von dem, was das denkende Subiect an sich selbst sey, welches sowohl dem Ich, als allen unsern Gedanken, als Substratum, zum Grunde liegt. Alles also, was aus diesem Vernunftschlusse herausgebracht werden kann, ist blos dieses, daß die Seele eine

logische

logische Substanz sey. Daß aber die Seele eine reale Substanz, das heißt, der beharrliche Gegenstand sey, von welchem alles Wandelbare nur eine blose Bestimmung, oder eine Art ist, wie derselbe existirt (§. 108.), kann auf keine Weise daraus gefolgert werden. Denn analytisch ist in dem reinen Verstandesbegriffe der Substanz die Vorstellung der Beharrlichkeit gar nicht enthalten, und der Grundsatz der Beharrlichkeit (§. 108.) bringt diese Synthesis nur für Gegenstände möglicher Erfahrung zu Stande. Und in dieser Rücksicht gilt er zwar auch von der Seele, jedoch nur unter der Bedingung subiectiv möglicher Erfahrung. Allein da diese mit dem Leben aufhört, so ist für die Substantialität derselben im obiectiven Sinne immer noch nichts gewonnen.

§. 147.

Ob die Beharrlichkeit der Substanz aus der Identität des Selbstbewußtseyns fließe.

Weil unser Selbstbewustseyn, worinn eben dieses Ich bestehet, immer dasselbige bleibt, indeß daß unsere Vorstellungen unaufhörlich fließen und abwechseln; so scheint es zwar, daß das Ich der beharrliche Gegenstand sey, der diesem immerwährenden Flusse der Vorstellungen zum Grunde liege. Allein dieses Ich ist zwar eine Vorstellung, die all unser Denken begleitet (§. 87.): da aber mit dieser Vorstellung das Ich nicht die minde-

ste

ste Anschauung verknüpft ist, die es von andern Gegenständen der Anschauung unterschiede; so läßt sich auch nicht wahrnehmen, daß das Ich eine beharrliche und bleibende Anschauung sey, worinn die Vorstellungen als wandelbar wechseln. Mithin gewährt sie uns von unserm Ich, als dem logischen Subiect des Denkens, ganz keine Erkenntnis des Ich, als des realen Subiects, worauf sich diese Vorstellung, als auf ihr Substratum, stüzte, sondern sie ist nur eine ganz unbestimmte Bezeichnung desselben. Die äußern Erscheinungen haben für den äußern Sinn allerdings etwas Bleibendes und Beharrliches im Raum, in welchem sie als außer uns vorgestellt werden; daher können wir das Beharrliche an ihnen beobachten. Allein da die Zeit, als die einzige Form unsrer innern Anschauung, nichts Bleibendes und Beharrliches ist, so kann sie auch nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand selbst, zu erkennen geben. Will ich nun das blose Ich bey dem Flusse aller Vorstellungen beobachten, so muß ich dasselbe mit sich selbst vergleichen, da kein anderes Correlatum meiner Vergleichungen vorhanden ist. Dießfalls aber kann ich dieses Ich nicht für den beharrlichen Gegenstand betrachten, in welchem alle diese Vorstellungen wechseln, indem ich durch einen fehlerhaften Cirkel das schon voraussetzen würde, was ich eben erst zu erfahren suchte. Folglich würde ich die logische Identität

des Ich, das als die Form des Bewustseyns (§. 87.) ein bloser Gedanke ist, zur obiectiven Identität machen, die mir als einem Gegenstande zukäm, ohne doch den geringsten obiectiven Grund dafür anführen zu können.

§. 148.

II. Einfachheit der Seele.

Ist nun der erste psychologische Vernunftschluß ein bloser Paralogismus, der nichts weniger, als die Substantialität der Seele in realer obiectiver Bedeutung, beweiset; so werden auch die übrigen, die sich auf jenen gründen, von keinem bessern Gehalt seyn. Der Schluß aber, der die Einfachheit der Seele erhärten soll, lautet also:

Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach.

Nun ist die Seele, oder das denkende Ich, ein solches Ding: denn entstünde ein Gedanke durch die Concurrenz mehrerer denkenden Subiecte, so würde jedes Subiect einen Theil des Gedankens, alle zusammen aber erst den ganzen Gedanken enthalten. Dieses aber ist widersprechend, weil Vorstellungen, die unter verschiedene Wesen vertheilt sind, (zum Beyspiel, die einzelnen Wörter eines Verses), niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen können.

Also ist die Seele einfach.

Man

Man siehet wohl, daß das ganze Gewicht dieses Beweises in dem Satze liege, daß viele Vorstellungen nicht unter mehrere denkende Subiecte vertheilet seyn können, sondern in der absoluten Einheit des denkenden Subiects enthalten seyn müssen, wenn sie einen Gedanken ausmachen sollen. Allein wir mögen den Satz, was denkt, kann nicht viele, sondern es muß Eins seyn, als analytisch, oder als synthetisch annehmen; in beyden Fällen werden wir durch ihn nichts für die Einfachheit der Seele gewinnen können. Sehen wir ihn als einen analytischen Satz an; so ist ja die Einheit des Gedanken, der aus vielen Vorstellungen besteht, eine collective Einheit, und da ist es denn eben so wohl möglich, daß er sich auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehet, als es gedenkbar ist, daß er auf die absolute Einheit des Subiects gehe. So ist, zum Beyspiel, die Bewegung eines defilirenden Regiments Soldaten die zusammengesetzte Bewegung aller einzelnen Soldaten. Will man aber diesen Satz als einen synthetischen Satz aufstellen; so müßte er entweder a priori, oder a posteriori synthetisch seyn. A priori kann er es nicht seyn, weil ihm die Bedingung möglicher Erfahrung fehlt, die nach dem obersten Princip dieser Sätze (§. 98.) zur obiectiven Gültigkeit derselben unumgänglich nothwendig ist. A posteriori wird er es eben so wenig seyn können, wegen der absoluten Nothwen-

 digkeit,

digkeit, die er ausdrückt: denn Erfahrung kan niemals absolute Nothwendigkeit lehren (§. 9.), und überdieß ist unsre Anschauung und unsre Erfahrung schlechthin unvermögend, den Begrif der absoluten Einheit zu geben, da diese weit über die Sphäre der uns möglichen Erfahrung hinausreichet.

Aber wie könnten wir denn sagen: Ich denke, das heißt, ich verbinde das Mannichfaltige in einer Vorstellung, wenn unser denkendes Subject nicht absolute Einheit hätte? Denn wenn auch das Ganze des Gedanken getheilt und unter viele Subjecte vertheilt werden könnte; so kan doch das subjective Ich weder getheilt, noch vertheilt werden: und gleichwohl setzen wir dieses Ich bey allem Denken voraus? — Allein ich habe bey der Prüfung des Beweises für die Substantialität der Seele (§. 146.) bereits gezeigt, daß das Ich hier nicht ein reales Subject der Inhärenz, sondern ein bloses logisches Subject seyn könne. Also liegt in diesem Schluße ebenfalls der Fehler darinn, daß die an allem Inhalt leere Vorstellung Ich, die gar kein besonderes Object unterscheidet, zu einem Begriffe von einem denkenden Gegenstande erhoben, und sonach die Einfachheit jener Vorstellung für die Erkenntnis von der Einfachheit des denkenden Gegenstandes selbst genommen wird.

Wenn daher dieser Vernunftschluß richtig seyn soll; so kan der Schlußsatz: Meine Seele, oder Ich bin ein-

fach

fach, keinen andern Sinn haben, als diesen: die Vorstellung von meinem Ich faßt keine Mannichfaltigkeit in sich, sondern ist absolute logische Einheit, und gilt also nur von der Vorstellung. In sofern ist dieser Satz ein wahres, aber ganz tavtologisches Resultat, das mir von der realen Einfachheit meines Subjects auch nicht die geringste Belehrung giebt, und um deswillen völlig unbrauchbar ist. Denn die Erkenntnis der Einfachheit der Vorstellung von einem transscendentalen Gegenstande ist ja nicht Erkenntnis der Einfachheit des Subjects selbst: dieses vermag ich dadurch seinen innern Bestimmungen nach gar nicht zu erkennen.

§. 149.

Immaterialität der Seele.

Sollte man also von dem Satze: die Seele ist einfach, irgend einen Gebrauch machen können, so müßte man sich dessen etwa bedienen, um durch ihn unsere Seele von aller Materie zu unterscheiden, und sie dadurch von der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, der die Materie immerdar unterworfen ist, auszunehmen. Die Materie nämlich ist eine Erscheinung des äußern Sinnes; unser denkendes Subject aber stellen wir uns als Gegenstand des innern Sinnes vor. Folglich kan dieses, sofern es denkt, nicht materiell und körperlich seyn. Das ist sehr wahr; aber es sagt bey dem allem doch nicht mehr, als dieses: unser denkendes Subject oder unsere

Gedanken, Begierden, Bewustseyn können wir niemals äusserlich anschauen; sie sind Erscheinungen des innern Sinns. Allein ist denn hiermit erwiesen, daß nicht vielleicht jenes uns unbekannte Etwas, worauf sich die Erscheinungen begründen, und welches unsere Sinnlichkeit so afficirt, daß wir die Vorstellungen des Raums, der Gestalt, Farbe, Undurchdringlichkeit u. s. w. erhalten, zugleich das Subject der Gedanken und Vorstellungen seyn könne? Es ist zwar wahr, daß jener unbestimmte Gegenstand der Sinnlichkeit als Erscheinung, das heißt, sofern er unsre Sinne afficirt, in uns die Anschauung des Ausgedehnten, und mithin des Zusammengesezten, erweckt: aber folgt wohl daraus, daß derselbige Gegenstand als Ding an sich selbst, als intelligible Ursache der Erscheinung, auch zusammengesezt und ausgedehnt, und also nicht einfach seyn müsse? Die Prädicate des Ausgedehnten und Zusammengesezten sind blos den Sinnenwesen eigen. Demnach würden der Substanz, der in Ansehung unsers äussern Sinnes, als Erscheinung, Ausdehnung zukömmt, als Dinge an sich selbst Gedanken beywohnen, die durch ihren eignen innern Sinn mit Bewustseyn vorgestellt werden könnten. Dasselbige Wesen also, das in einer Beziehung zusammengesezt und körperlich heißt, würde in einer andern Betrachtung zugleich ein einfaches und denkendes Wesen seyn. Zugegeben also, daß die Seele eine einfache Substanz sey; ist

sie

sie nun hiedurch von der Materie auch in Ansehung des Substratums, das dieser zum Grunde liegt, hinlänglich unterschieden? Das Substratum der Materie, das der Erscheinung zum Grunde liegende Realwesen, ist uns ja völlig unbekannt: woher wollen wir denn wissen, ob die Seele von diesem Realwesen der Materie irgend etwa unterschieden seyn werde? Demnach kan es nicht fehlen, daß die dogmatische Erweislichkeit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Einfachheit, so fern man jene von dieser als abhängig ansieht, mit dem Beweise für die reale Einfachheit derselben dahin falle, da dieser auf lauter Trugschlüssen beruhet.

§. 150.

Ueber den Mendelssohnschen Beweis für die Beharrlichkeit der Seele.

Wenn der verewigte Mendelssohn die Beharrlichkeit der Seele aus ihrer absoluten Einfachheit zu erweisen suchte, weil, da sie als einfach nicht nur nicht zertheilt werden, sondern überhaupt nicht zu seyn aufhören könne, sie in einem Augenblik in nichts verwandelt werden müßte; so hat sein Beweis nicht nur das alles wider sich, was ich nur eben gegen die Gründe für die Immaterialität und Unvergänglichkeit der Seele erinnert habe, sondern er stüzt sich überdieß noch auf einen Grund, der ihn ganz ungültig macht. Wenn die Seele, ihrer Einfachheit wegen, nicht zertheilet werden kan; so folgt da-

 her

her noch nicht, daß sie nicht aufhören könne zu seyn, wofern sie nicht in einem Augenblick in nichts verwandelt würde. Denn eine einfache Substanz kan zwar nicht als extensive Größe, aber doch als intensive Größe allmählig, mithin in der Zeit, verschwinden (§. 103.).

Man wendet hier zwar ein: „ein einfaches Ding könne in Ansehung seiner Realität allmählig abnehmen; „aber es sey unmöglich, daß es durch dieses allmähliche „Abnehmen in ein völliges Nichts übergehe. Die Vernichtung selbst, oder das völlige Verschwinden, müsse „doch immer in einem untheilbaren Augenblick geschehen; „denn sonst wäre immer noch Realität, immer noch Substanz da. Vernichtung in der Zeit hebe sich selbst auf: „denn dieser Gedanke drücke weiter nichts aus, als eine „beständige unendliche Annäherung zum Nichts, welches „Nichts aber eben deswegen, weil die Annäherung ins „Unendliche gehe, nie erreichet werden könne —“ Ich will zugeben, daß das allmählige Verschwinden einer intensiven Größe bis zur gänzlichen Vernichtung in der Zeit nicht gedenkbar, sondern nur eine unendliche Annäherung zum Nichts sey, welches aber nie erreichet werden könne: so ist doch soviel wahr und unläugbar, daß die Realität einer intensiven Größe, so bald sie sich durch allmählige Abstufungen bis zu einem gewissen Grad vermindert hat, für uns kein Gegenstand der Empfindung und Wahrnehmung mehr sey. (§. 105.). Das stufenweise

fenweise Abnehmen der Seele würde also, auch bey dem grösten Zeitraum, der hierzu erforderlich wäre, doch einst den Grad erreichen müssen, wo wir ihr Daseyn nicht wahrnehmen, oder mit Bewustseyn erkennen würden. Allein was ist ein Daseyn für mich, deßen ich nicht bewust seyn kan? Allein da wir das Unbegränzte und Unendliche nicht positiv denken können (§. 43. S. 98.); so folgt daraus mehr nicht, als daß die beyden Begriffe, einfach seyn und aufhören in der Zeit, sich nicht mit einander vertragen; daß aber ein einfaches Ding schlechterdings daseyn und beharrlich seyn müsse, ist darum gar nicht die Folge (§. 148. 149.). Also ist die Beharrlichkeit des Einfachen eine blose logische Möglichkeit, die sich durch nichts realisiren läßt.

§. 151.

III. Persönlichkeit der Seele, Spiritualismus.

Was nun drittens die Persönlichkeit der Seele anlangt, so beruhet dieselbe auf folgendem Vernunftschluße:

Dasjenige, was sich der numerischen Identität seiner Selbst bewust ist, das ist auch in sofern eine Person.

Nun aber ist unsre Seele der numerischen Identität ihrer Selbst sich bewust:

Folglich ist sie auch eine Person.

Allein in diesem Schluße sezt der Satz: die Seele ist sich bewust, daß sie immerdar eben dieselbige Substanz, mithin eine Person sey, schon ihre objective Beharrlichkeit voraus. Aber diese ist, wie ich nur eben gezeigt ha-

be, schlechthin unerweislich. Und so hat dieser Schluß denselbigen Fehler, den ich an dem ersten Schlusse (§. 145.) gerüget habe, und die logische Identität des Ich wird mit der objectiven Identität verwechselt. Denn gesezt, das denkende Subject wechselte immerfort augenblicklich; so würde dennoch die Vorstellung Ich immerdar bleiben, und immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbewahren, und so auch dem folgenden Subject überliefern können, so wie etwa eine elastische Kugel, die auf eine andere elastische Kugel stößt, dieser ihre ganze Bewegung mittheilt, so daß, wenn man, zum Beyspiel, sechs elfenbeinerne Kugeln A. B. C. D. E. F. in einer Linie legt, daß sie einander berühren, und nun mit einer andern Kugel an die Kugel A anstößt, die Kugel F los springt, indeß daß die Kugeln A. B. C. D. E. wegen des vollkommnen wechselseitigen Widerstandes ruhen. Eben so stelle man sich, nach der Analogie, eine Reihe denkender Substanzen vor, von denen die erste ihren Zustand, oder ihre Vorstellungen nebst dem Bewustseyn derselben, der zweyten, die zweyte der dritten sowohl ihren eignen Zustand, als den Zustand der ersten Substanz, die dritte eben so ihren eignen Zustand und die Zustände aller vorigen einer vierten Substanz u. s. f. mittheilte; so würde die lezte Substanz sich aller Zustände der vorigen Substanzen als ihres eignen Zustandes bewust seyn, weil jene alle sammt dem

Bewust-

Bewustseyn in sie übertragen worden, und demungeachtet würde sie doch nicht eben dieselbige Person in allen diesen Zuständen gewesen seyn. Demnach besteht unsre Persönlichkeit nur in der durchgängigen Verknüpfung der Bestimmungen unsrer uns übrigens unbekannten Seele durch Apperception (§. 87.), aber gar nicht in einer Anschauung von etwas Beharrlichem. Mithin ist der Spiritualismus, das ist, die Behauptung der absoluten Einheit und Persönlichkeit der Seele, ganz grundlos.

§. 152.

IV. Idealismus.

Endlich stützt sich der vierte psychologische Satz auf diesem Vernunftschluß.

Dasjenige, dessen Daseyn nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern nur als eine Ursache gegebener Wahrnehmungen geschlossen werden kan, hat eine nur zweifelhafte Existenz.

Nun aber nehme ich einzig und allein das Daseyn meines denkenden Subjects unmittelbar wahr: auf das Daseyn äusserer Gegenstände hingegen kan ich nur als auf eine Ursache gegebener Wahrnehmungen schliessen:

Also ist das Daseyn meiner Seele allein gewiß, das Daseyn äusserer Gegenstände aber zweifelhaft.

Da ist nun freylich zwar soviel wahr, daß wir nur das, was in uns selbst ist, mithin nur unsere eigne Existenz,

istenz, unmittelbar wahrnehmen können. Wenn daher etwas nicht in mir, sondern außer mir existiren soll, so kann ich auf sein Daseyn blos aus meiner innern Wahrnehmung schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas ausser mir die nächste Ursache ist. Da aber eine Wirkung mehr als eine Ursache haben kann, so ist um deswillen der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher. Folglich wird es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache stets zweifelhaft bleiben, ob dieses Etwas in mir oder ausser mir sey. Wenn nun die äussern Gegenstände Dinge an sich selbst wären, die sich wirklich ausser uns befänden; so würde ihr Daseyn allerdings zweifelhaft seyn, und dieser vierte psychologische Vernunftschluß würde seine völlige Richtigkeit haben.

Allein das ist es eben, worinn die Täuschung dieses Schlusses liegt. Denn die Natur unsers äussern Sinnes bestehet darinn, daß er uns die Gegenstände im Raum, und diesen mit allem, was in ihm ist, als ausser uns vorstellet. Daher denken wir uns den Raum, so wie die Gegenstände, die wir uns in ihm vorstellen, als Dinge, die in der That, auch ohne Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, an sich selbst ausser uns existiren: wir sehen also die äussern Erscheinungen als Vorstellungen an, die in uns von Gegenständen hervorgebracht werden, die an sich selbst ausser uns sind. Aber dieses ist, wie ich

bereits

bereits oben §. 81. gezeigt habe, ein bloses Blendwerk. Denn der Raum ist ja nichts für sich Bestehendes, er ist nicht Bedingung der Gegenstände, als Dinge an sich selbst, sondern die blose Form der Anschauung (§. 41.), also nichts Objectives ausser uns, sondern lediglich etwas Subjectives in uns; mithin sind auch die Körper, die wir im Raum anschauen, nicht Dinge, die an sich ausser uns wären, sondern blose Erscheinungen oder Vorstellungen in uns, die eben so, wie die übrigen Vorstellungen, blos zum denkenden Subject gehören. Weil nun die Körper sonach eine besondere Art der Vorstellungen in uns sind; so nehmen wir ihr Daseyn, ohne daß wir erst durch einen Schluß auf dasselbe geleitet würden, eben so unmittelbar wahr, als das Daseyn unsrer Selbst. Ich erkenne also eben so unmittelbar vermittelst meines Selbstbewustseyns (§. 87.), daß Körper existiren, als daß meine Seele existiret, doch beyde nur als Erscheinungen, und von dem, was sie an sich selbst seyn mögen, kan ich im mindesten nichts wissen (§. 127.). Und so findet dann an dem Daseyn der Körperwelt kein Zweifel mehr statt, und der empirische Idealismus, der das Daseyn der äussern Erscheinungen bezweifelt oder läugnet, ist ein Lehrbegrif, der ganz keinen Grund für sich hat. Denn die ganze eingebildete Ungewisheit des Daseyns der Körper beruhet auf dem blosen Blendwerke, daß man das, was lediglich in unsern Vorstellungen existiret, hypostasiret, und in eben derselben

Beschaf-

Beschaffenheit, als einen wirklichen Gegenstand ausserhalb unsrer Seele annimmt (§. 81.).

§. 153.

Realismus.

Wenn man hingegen, nach dem transscendentalen Realismus, die Körper sowohl, als unsere Seele, nicht für Erscheinungen, sondern für Dinge an sich selbst annimmt; so ist das Daseyn beyder, des Körpers wie der Seele, gleich zweifelhaft. Denn das eigentliche Substratum unserer innern Anschauung können wir ja eben so wenig wahrnehmen, als das, was unsere äussere Anschauung verursachet; beydes ist uns ganz unbekannt, und wir können daher auf das Daseyn des einen, so wie des andern, nur als auf die Ursache der gegebenen innern und äussern Wahrnehmungen schließen, ohne jedoch den geringsten Unterschied zwischen der Seele und der Materie zu wissen, in so weit beyde als Dinge an sich ohne Beziehung auf unsere Sinnlichkeit betrachtet werden.

Weil wir nun die Dinge an sich selbst gar nicht wahrnehmen, und in Ansehung ihrer Bestimmungen im mindesten nichts wissen können (§. 81.), so folgt unwidertreiblich, daß der transscendentale Realist ein empirischer Idealist (§. 152.) seyn müsse, und dabey weder das Daseyn der Materie, noch die Existenz denkender Wesen behaupten, noch die Seele blos für Materie annehmen, noch die Einheit und Persönlichkeit derselben

mit

mit seinem Beyfall begünstigen, folglich nicht Dualist, nicht Materialist, nicht Spiritualist seyn könne. Hingegen folgt eben so unläugbar aus den bisher vorgetragenen Behauptungen der kritischen Philosophie, daß der kritische Idealist, der die Gegenstände der Sinnlichkeit als blose Erscheinungen betrachtet, die intelligiblen Ursachen derselben, die Dinge an sich, aber blos als völlig unbestimmte Gegenstände, mithin uns ganz unbekannte und unwahrnehmbare Wesen ansiehet, ein empirischer Realist und Dualist seyn müsse. Denn da die denkenden Wesen sowohl, als die Körper, für ihn Erscheinungen, und zwar jene für den innern, diese für den äussern Sinn, also verschiedene Vorstellungsarten von Gegenständen sind, so kann er eben so wenig lauter denkende Wesen, nach dem empirischen Spiritualismus, noch, nach dem empirischen Materialismus, blose Materie, sondern er muß beyde als Erscheinungen annehmen.

§. 154.

Nichtigkeit der rationalen Seelenlehre.

Ich glaube, bisher sattsam deutlich gemacht zu haben, daß jene vier Hauptsätze, worauf die rationale Seelenlehre beruhet (§. 145.), sich auf lauter Trugschlüssen stützen, welche der Form nach unrichtig sind, weil in jedem derselben vier Begriffe vorkommen, indem das Prädicat im Obersatze nur etwas subjectiv Gültiges, das ist, ein Etwas in unserm Begriffe, im Schlußsatze aber etwas objectiv Gültiges, oder ein Etwas in der

Reali-

Realität anzeigt (§. 146.). Man schreibt nämlich der Idee des absoluten Subjects aller unserer Gedanken (§. 75. 143.) objective Realität zu, weil man sich fälschlich überredet, daß dasselbe uns durch den Begriff Ich in einer unmittelbaren Anschauung gegeben sey. Allein wäre das Ich ein Begrif, wodurch irgend ein Object gedacht würde; so könnte er auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden, und so wäre ja dieses Ich kein absolutes Subject. Wenn nun ferner das Ich eine Anschauung wäre; so würde es entweder eine reine Anschauung a priori oder eine empirische Anschauung seyn müssen. Im ersten Falle wäre es blos die Form empirischer Anschauungen, mithin gar kein Gegenstand: im letztern Falle aber wäre es ein empirischer Gegenstand; folglich könnte die Wissenschaft von diesem Gegenstande nur blos empirische, durchaus nicht rationale Seelenlehre seyn. Hieraus ist nun klar, daß das Ich weder Anschauung, noch Begrif von irgend einem Gegenstande, sondern weiter nichts sey, als das blose Bewußtseyn, das keinen besondern Gegenstand unterscheidet, sondern alle unsere Vorstellungen ohne Unterschied begleiten muß, wenn sie Gedanken oder Begriffe werden sollen (§. 87.). Da nun also das Ich, oder das Bewußtseyn, schon vorausgesetzt werden muß, um überhaupt ein Object zu erkennen; so läßt sich auch hieraus leicht einsehen, daß es nicht selbst als Object von mir erkannt werden kann, sondern eine ganz einfache und an allem Inhalt leere Vorstellung

sey-

seyn, und daß daher das absolute Subject unserer innern Erscheinungen ein uns ganz unbekanntes Etwas ist, von dem wir nicht das geringste zu erkennen vermögen. Also beruhet der Misverstand des Rationalismus blos darauf, daß die Einheit des allen reinen Verstandesbegriffen zum Grunde liegenden Selbstbewußtseyns (§. 86.), die nur Einheit im Denken ist (§. 88.), für Anschauung des Subjects, als Objects genommen, und der reine Verstandesbegrif Substanz darauf angewendet wird. Allein das Subject, das alle reinen Verstandesbegriffe denkt, kann nicht Object der reinen Verstandesbegriffe werden: denn, um diese zu denken, muß sein reines Selbstbewußtseyn (§. 87.), welches erklärt werden soll, schon zum Grunde liegen, so wie auch das Subject, in welchem Zeit ursprünglich ist (§. 94.), sein eignes Daseyn in der Zeit dadurch nicht bestimmen kann.

§. 155.

Folgerung in Ansehung der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper.

Eben dieses Blendwerk hat denn nun auch alle jene Schwierigkeiten veranlaßt, die man bey den Fragen von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, von dem Anfange dieser Gemeinschaft, das ist, von dem Zustande der Seele vor und in der Erzeugung und Geburt, und von dem Ende derselben, oder ihrem Zustande in und nach dem Tode, zu finden meynet. Da scheinet es nun freylich dem ersten Ansehen nach sehr be-

fremdend zu seyn, wie zwischen so ungleichartigen Dingen, als unsre Seele und die Materie ist, eine gegenseitige Verknüpfung statt finden könne, und wie es möglich sey, daß unser denkendes Wesen in der Materie Bewegung, und wie die Bewegung und Ausdehnung der Materie in unserm denkenden Wesen Vorstellung hervorbringen könne.

Allein die Täuschung gründet sich auf den Fehler, den man begehet, daß man die Materie als eine von unsrer Seele so ganz unterschiedene und ungleichartige Art von Substanzen ansiehet, und sich einbildet, als ob sie in der Beschaffenheit, wie sie uns erscheint, das ist, wie sie uns durch unsern äussern Sinn, als ausgedehnt und in Bewegung vorgestellt wird, auch wirklich so ausser uns existire, da sie doch in der Qualität, wie sie uns erscheint, nicht ausser uns, sondern lediglich als eine Vorstellung, so wie alle übrigen Vorstellungen, in uns existirt, obgleich diese Vorstellung sie als ausser uns befindlich repräsentiret (§. 81. 189.). Es ist daher nicht die Frage von der Gemeinschaft der Seele mit andern ungleichartigen Substanzen ausser ihr, sondern blos von der Verknüpfung der Vorstellungen unseres innern Sinns mit den Modificationen unserer äussern Sinnlichkeit, und man will eigentlich wissen, wie in einem denkenden Subjecte überhaupt äussere Anschauung, nämlich die des Raums, und einer Erfüllung desselben, möglich sey. Allein wer kann diese Frage beantworten? Hier findet sich

eine

eine Lücke unseres Wissens, die wir nie ergänzen, sondern nur dadurch bezeichnen können, daß wir transscendentale Gegenstände annehmen, welche die Ursache dieser Art der Vorstellungen sind, die wir Erscheinungen oder Körper nennen, die aber für uns ein ganz unbekannter Gegenstand sind, von denen wir nicht den geringsten Begrif uns machen können (§. 81. 127.). Da nun aber die Seele sowohl, als der Körper, nicht Dinge an sich selbst, sondern blose Erscheinungen sind, und was ihnen zum Grunde liegt, eben nicht so ungleichartig seyn muß (§. 149.); so fällt um deswillen all die Schwierigkeit, die diese Aufgabe zu umgeben scheint, von selbst hinweg, und löset sich nunmehr in die Frage auf, wie überhaupt eine Gemeinschaft der Substanzen möglich sey; diese Frage aber ist von der Art, daß sie alle Erkenntniß des Menschen bey weitem übersteiget. Demnach fällt jede Behauptung, sie mag nun für den physischen Einfluß, oder für die prästabilirte Harmonie, oder für die übernatürliche Assistenz geschehen, als unbefugt danieder. Denn der physische Influxus sezt ohne allen möglichen Beweis das Denkende und das Ausgedehnte als zwey an sich verschiedene und ganz heterogene Substanzen voraus. Das System der prästabilirten Harmonie und das der Assistenz, oder der gelegentlichen Ursachen, sind blos auf Einwürfen gegen den physischen Einfluß gegründet und fallen um deswillen gleichfalls mit dem

groben Dualismus weg, wenn man äussere Erscheinung von ihrem transscendentalen Gegenstande unterscheidet. Denn die Erscheinung ist ja selbst nur Vorstellung, und kann, als solche, nicht Ursache der Vorstellung selbst seyn. Der transscendentale Gegenstand, oder das Ding an sich, aber ist ja für uns völlig $= x$, und wir können von diesem daher weder behaupten, noch läugnen, daß derselbe eine Ursache von Vorstellungen in uns seyn könne, oder nicht seyn könne (§. 127.), weil alles, was über mögliche Erfahrung hinausgehet, in der Speculation für uns Nichts ist. Um deswillen aber sind auch alle dogmatische Gegenbehauptungen in diesen Dingen ganz unstatthaft, und Spinoza, der den Knoten zerschnitt, indem er alles als verschiedene Modificationen auf eine Substanz zurückführte, sahe zwar mit Recht seine Meynung als unwiderleglich an, er war aber keinesweges befugt sie dogmatisch zu behaupten.

§. 156.

Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele.

Endlich lassen sich hierdurch auch noch zugleich alle die Schwierigkeiten entscheiden, die man bey den Fragen über den Zustand der Seele vor unsrer Erzeugung und Geburt, und in und nach unserm Tode anzutreffen wähnet. Denn die Frage: ob das denkende Subject vor unsrer Erzeugung und Geburt, oder vor der Gemeinschaft mit der Materie, schon habe denken können,

löst sich eigentlich in die Frage auf: Ob vor dem Anfange dieser Art von Sinnlichkeit, wodurch uns etwas im Raum erscheint, dieselben transscendentalen Gegenstände, die uns in unserm gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, auf eine ganz andere Art von uns haben angeschauet werden können? Die andere Frage aber: Ob die Seele nach unserm Tode, das ist, nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit der Körperwelt, noch fortfahren könne zu denken? will eigentlich nur soviel sagen: Wenn die itzige Art unserer Sinnlichkeit, wodurch uns transscendentale und für itzt ganz unbekannte Gegenstände als Gegenstände im Raum, als materielle Welt, erscheinen, aufhören sollte, wird dann auch überhaupt alle Anschauung derselben zugleich mit aufhören? oder ist es nicht möglich, daß eben dieselben unbekannten Gegenstände fortfahren, wenn auch nicht mehr in der Qualität der Körper, dennoch in irgend einer andern Qualität von unserm denkenden Subject erkannt werden zu können? Allein um diese Fragen entscheidend beantworten zu können, müßten wir erst eine wirkliche Kenntniß der transscendentalen Gegenstände besitzen. Da uns diese aber gänzlich mangelt, da wir von der absoluten und innern Ursache der äussern Erscheinungen in unserm itzigen Zustande gar nichts wissen; so kann Niemand weder die Möglichkeit hiervon beweisen, noch irgend etwas Gültiges wider dieselbe einwenden, und Niemand kann mit

Grunde sagen, daß die Bedingung aller äussern Anschauung, oder auch das denkende Subject selbst, im Tode aufhören werde. Unterdeß daß der kritische Idealismus uns jede Behauptung verbietet, die weiter gehet, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kan; so sezt sie dennoch dabey unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus (§. 153.) in völlige Sicherheit. Denn weit gefehlt, daß auch nur die mindeste Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnehme, dadurch alles Denken, und selbst die Existenz aller denkenden Wesen, aufgehoben werden würde; so ist vielmehr klar, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, weil diese nichts ist, als die Erfahrung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art von Vorstellung desselben (§. 152.). Dabey nun bleibt mir zwar freylich das denkende Selbst an sich noch völlig unbekannt. Aber es ist doch gleichwohl möglich, daß ich anders woher, als aus speculativen Gründen Ursache hernehme, eine selbstständige und bey allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen. Und so habe ich doch dadurch den Vortheil erlangt, bey dem freyen Geständnisse meiner eignen Unwissenheit in diesen Dingen, dennoch die dogmatischen Angriffe eines jeden speculativen Gegners zurückschlagen zu können, und ihm zu zeigen, daß er von der Natur meines denkenden Subjects niemals mehr wissen könne, um meinen Erwartun-

gen

gen die Möglichkeit ihrer Erfüllung abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

Dritter Abschnitt.

Von der transscendentalen Idee der absoluten Bedingung.

§. 157.

Rationale Kosmologie.

Diejenige Idee der reinen Vernunft, auf welche die Vernunft durch die Form der hypothetischen Vernunftschlüsse gebracht wird, gehet auf die absolute Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen. Eine transscendentale Idee, sofern sie auf die Synthesis der Erscheinungen gehet, und ihre absolute Vollständigkeit betrift, nennen wir einen Weltbegrif. Vermittelst dieser Idee strebt die Vernunft eine jede Reihe von Bedingungen, die nur der Verstand in Ansehung der gegebenen Erscheinungen denken kan, zu vollenden, und sucht daher von Bedingung zu Bedingung so lange hinaufzusteigen, bis sie auf diejenige Bedingung kömmt, die selbst unbedingt ist (§. 72.).

Die transscendentalen Ideen also sind eigentlich nichts anders, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorieen, nach dem Grundsatz: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist zugleich die ganze Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte selbst, gegeben. Hiezu aber sind nur diejenigen Kategorieen geschickt, in welchen

die Synthesis eine regressive Reihe der einander untergeordneten Bedingungen zum Bedingten, in sofern man von diesem zu jenem aufsteigt, ausmacht, weil nach diesem Grundsatz die Vernunft nur im Aufsteigen, nicht im Absteigen und nicht in der Subordination, Vollständigkeit fordert (§. 74. 140.). Und so gewinnt es das Ansehen, als ob sie eine rationale Kosmologie zu Stande bringe.

§. 158.

Tafel der kosmologischen Ideen.

Hieraus folgt, daß es soviel kosmologische Ideen geben müsse, als es nach der Tafel der reinen Verstandesbegriffe (§. 63.), verschiedene Reihen von Bedingungen der Erscheinungen giebt. Nämlich in Ansehung

1. der Quantität sind Zeit als Reihe an sich, in sofern sie aufsteigt, und Raum als aufsteigende Reihe in Ansehung der Begränzung, die ursprünglichen Größen aller Erscheinungen, und jede gegebene Zeit sezt die ganze vorige voraus, so wie jeder gegebene Raum einen weiter hinzu gedachten, der ihn begränzet. Demnach fordert sie absolute Vollständigkeit der Größe der Welt sowohl in Ansehung ihrer verfloßenen Dauer, als auch des Raums, den sie einnimmt.
2. der Quantität nach ist die Materie, als ein theilbares Reale im Raum, ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Theile sind, und so

fordert

fordert die Vernunft absolute Vollständigkeit in der Theilung der Materie.

3. in Ansehung der Relation, oder des realen Verhältnisses, ist es die Caussalität, oder der Begrif der Ursache und Wirkung, welche eine Reihe von Bedingungen enthält, und die Vernunft fordert daher bey allem, was geschieht, absolute Vollständigkeit in der Reihe der Ursachen, das ist, in der Entstehung einer Erscheinung.

4. endlich in Rücksicht der Modalität ist das Zufällige im Daseyn ein Bedingtes, welches uns auf eine Reihe von zufällig existirenden Dingen leitet: mithin fordert die Vernunft hier absolute Vollständigkeit in den Bedingungen des zufälligen Daseyns, das ist, unbedingte Nothwendigkeit.

§. 159.

Natur der kosmologischen Ideen.

Die absolute Vollständigkeit also ist eine Idee, die nicht blos gedacht, sondern auch ausser unserm Denken dargestellt, mithin realisirt werden soll. Sie geht daher nicht blos auf Dinge überhaupt, sondern auf gegebene Dinge, mithin auf Erscheinungen, und fordert absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, oder eine vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponirt werden könne.

Die Vernunft sucht ferner jederzeit eigentlich nur das Unbedingte (§. 72.). Da nun aber dieses stets in

der absoluten Vollständigkeit der Reihe liegt (§. 157.); so geht sie daher von dieser aus, ob sie gleich selbst nur eine Idee ist. Denn in dem blosen reinen Vernunftbegriffe ist das Bedingte lediglich nur durch die ganze Reihe der Bedingungen möglich, und diese sind zugleich mit jenem gegeben (§. 76.). In der Erscheinung aber werden Bedingungen durch die successive Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung gegeben. Ob aber diese in dem Regressus jemals vollständig seyn könne, ist noch ein Problem.

Das Unbedingte nun, das in der Vollständigkeit der Reihe liegt, ist so darinn enthalten, daß entweder jedes einzelne Glied bedingt, und nur das Ganze unbedingt, demnach die Reihe a parte priori unendlich, und doch ganz gegeben, der Regressus aber nie vollendet ist; oder daß das Unbedingte ein Glied der Reihe selbst, und also ein absolut Erstes in der Reihe ist. Weltanfang und Weltgränze — Einfaches — Selbstthätigkeit — Naturnothwendigkeit.

Endlich sind die Bedingungen, deren Reihe die Vernunft zur absoluten Vollständigkeit vollendet wissen will, so beschaffen, daß sie nicht anders als gleichartig seyn können, oder sie können auch ungleichartig seyn. Gleichartig sind und müssen sie seyn 1) nach der Quantität, in der Synthesis der Dinge in der Zeitreihe und der Dinge im Raume; 2) der Qualität nach, in der Theilung der Materie. Denn dort ist jeder Theil die Bedingung

gung von der Gränze des andern, und hier sind die Theile, als Bedingungen des Ganzen, die Theile der Theile. Ungleichartig können sie seyn, in Ansehung 3) der Relation, Ursache und Wirkung, und 4) in Rücksicht der Modalität, das Zufällige und das Absolutnothwendige im Daseyn. Daher können die kosmologischen Ideen auch noch eingetheilt werden in Weltbegriffe in engerer Bedeutung, die das Mathematischunbedingte, und in Naturbegriffe, die das Dynamischunbedingte enthalten. Jene betrachten die Welt der Erscheinungen als ein mathematisches Ganzes seiner Größe nach; diese sehen sie als ein dynamisches Ganzes in den Bedingungen seines Daseyns an. Beyde sind, auf Erscheinungen bezogen, zwar nicht der Art und dem Objecte, aber doch dem Grade, nach transscendent.

§. 160.

Antinomieen der reinen Vernunft.

Es sind aber nur zween Fälle möglich, wie die Vernunft die ganze regressive Reihe der Bedingungen betrachten kan. Sie kan sich nämlich dieselbe entweder als endlich oder als unendlich denken. Ist der Regressus in dieser Reihe endlich, so ist jedes Glied der Reihe bedingt bis auf ein Einziges, das Unbedingte, und das Weltganze hat 1) einen Anfang und Gränze in Zeit und Raum; 2) alles Zusammengesezte in ihr ist einfach; 3) es ist wenigstens eine unbedingte Caussalität, das ist,

trans-

transscendentale Freyheit; und 4) es ist irgend ein unbedingtes Daseyn (§. 159).

Ist dieser Regressus aber unendlich, so ist nur das Ganze unbedingt, ein jedes einzelnes Glied aber ist bedingt. Dann aber ist die Welt selbst 1) der Zeit und dem Raume nach gränzenlos; 2) alles in ihr ist zusammengesezt; 3) alles ist nothwendigen Naturgesetzen unterworfen; und 4) jedes Daseyn selbst ist bedingt, und mithin alles zufällig.

Jede dieser beyden Möglichkeiten aber laßen sich gleich strenge beweisen. Hier also wird die Vernunft unvermeidlich mit sich selbst in einen Widerstreit geflochten, und jeder kosmologische Satz, für den sie sich etwa erklären mag, hat eben so starke und unwiderlegliche Gründe wider sich, als für sich, so daß er sich eben so schulgerecht und gültig läugnen und bestreiten, als behaupten und rechtfertigen läßt. Auf diese Weise ist die ganze rationale Kosmologie ein Inbegrif von Sätzen, wo die Thesis und Antithesis sich mit völlig gleicher Strenge beweisen läßt. Dergleichen Sätze aber, deren Behauptung und Läugnung auf gleich bündigen und unverwerflichen Gründen beruhet, werden Antinomien genennet (§. 170).

§. 161.

Ursprung der Antinomie.

Dieser sonderbare Widerstreit, in welchen die Vernunft mit sich selbst geräth, ist schlechthin unvermeidlich,

sobald

sobald als die Vernunft ihre Ideen, anstatt sie zum Gebrauche der Verstandesgrundsätze auf Gegenstände möglicher Erfahrung anzuwenden (§. 126.), über die Gränzen der Erfahrung hinaus auszudehnen wagt. Da entspringen dann ganz natürlich Sätze, die mit ihren Gegensätzen gleich große Gültigkeit haben. Denn da solche Vernunftideen als eine Synthesis nach Regeln (§. 71.) dem Verstande, und als absolute Einheit (§. 76.) der Vernunft congruiren sollen; so kan es gar nicht fehlen, daß sie in dieser Rücksicht für den Verstand zu gros, und in jener für die Vernunft zu klein seyn werden (§. 173).

Indem man nun dieses entdeckt, so erkennet man zugleich die Fehltritte der Vernunft in der Anwendung ihrer Grundsätze, und kan den Schein zwar nicht vernichten, aber doch unschädlich machen, wie weiter unten (§. 175.) mit mehrerm erhellen wird. Es ist daher nothwendig, daß wir die Gründe und Gegengründe für jede kosmologische Behauptung aufstellen, um hernach den Ursprung dieses doppelten Scheins aufdecken und das Wahre oder Falsche in der Sache selbst wahrnehmen zu können.

I. Behauptung der Endlichkeit der Reihe der Weltbedingungen.

§. 162.

1. Endliche Größe der Welt.

Die Welt ist der Zeit, so wie dem Raume, nach

end-

endlich: sie hat einen Anfang in der Zeit, und ist auch dem Raume nach begränzt.

Die Welt hat erstlich einen Anfang in der Zeit: denn sollte sie keinen Anfang haben, so würde eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt, oder eine Ewigkeit, verfloßen seyn müssen. Dieses aber ist nicht gedenkbar, weil das Unendliche nie successiv vollendet werden kan (§. 43. S. 94). Folglich muß die Welt einen Anfang haben.

Die Welt ist zweytens dem Raume nach begränzt: denn eine gränzenlos ausgedehnte Welt würde ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen seyn. Allein wir sind nicht vermögend, die Grösse eines unbegränzten Ganzen anders, als nur durch die successive Zusammensetzung der Theile zu denken. Mithin würde die successive Zusammensetzung der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen werden, und eine unendliche Zeit würde in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge als abgelaufen betrachtet werden müssen. Und das ist schlechterdings nicht möglich. Folglich ist die Welt dem Raume nach begränzt.

§. 163.
2. Endliche Theilung der Substanzen.

Eine jede zusammengesezte Substanz in der Welt bestehet aus einfachen Theilen, und es existirt in ihr

nichts,

nichts, als das Einfache, oder was aus diesem zusammengesezt ist.

Denn wenn etwas an sich zusammengesezt ist; so muß man auch alle Zusammensetzung aufheben können, und doch noch etwas übrig haben, was nicht zusammengesetzt, und also einfach ist. Bestünden aber die zusammengesezten Substanzen nicht aus einfachen Theilen; so würde, falls man alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben wollte, weder ein zusammengesezter, noch ein einfacher Theil, mithin gar nichts, übrig bleiben. Folglich würde keine Substanz gegeben seyn. Jede Substanz aber, als ein beharrliches Wesen, ist für sich bestehend (§. 108. 109). Demnach ist bey den Substanzen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation derselben, und es kan bey denselben alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben werden. Also würden, wenn die zusammengesezten Substanzen nicht aus einfachen Theilen bestünden, gar keine Substanzen gegeben seyn, aus denen sie zusammengesezt wären. Allein dieses widerspricht sich selber. Folglich muß jede zusammengesezte Substanz aus einfachen Theilen bestehen. Daraus fließet unmittelbar die Folgerung, daß die Dinge der Welt insgesammt einfache Wesen sind, und daß die Zusammensetzung derselben nur ein äußerer Zustand derselben sey. Das Einfache aber, als Element des zusammenge-

mengesezten, wird Atom, und unmittelbar als Einfach gegeben, Monade genennet.

§. 164.

3. Endliche Reihe von Ursachen.

Es geschiehet in der Welt nicht alles nach Naturgesetzen, sondern es ist auch eine Caussalität durch Freyheit zur ursprünglichen Erklärung der Erscheinungen in der Welt nothwendig.

Denn alles, was geschiehet, sezt ja einen vorigen Zustand voraus, auf den es nach einer Regel unausbleiblich folgt (§. 111.). Dieser vorige Zustand aber ist wieder etwas Geschehenes, weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, auch seine Folge immer gewesen, und also nicht erst entstanden seyn würde: mithin sezt derselbe wieder einen noch ältern Zustand voraus, und so fordern Naturgesetze immer wieder vorgängig neue Ursachen, so daß sie nie zu einer an sich absoluten Ursache gelangen. Es gäbe also gar keine erste Ursache, mithin auch keine Vollständigkeit, der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Dieses aber ist dem Gesetze der Natur diametrisch entgegen, welches eben darinn bestehet, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Es kan also nicht alles in der Welt nach Naturgesetzen geschehen. Folglich muß es eine Caussalität geben, durch welche etwas geschiehet, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch

eine

eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sey. Diese ist Selbstthätigkeit an sich, oder absolute Spontaneität, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen fortläuft, von selbst anzufangen, das ist, transscendentale Freyheit. Und ist diese Selbstthätigkeit einmal für den dynamischen Ursprung der Welt erwiesen, so ist auch mitten im Laufe der Welt, obgleich kein mathematischer (§. 162. 163.), doch ein dynamischer Anfang an sich möglich.

§. 165.

4. Endliche Reihe des Zufälligen.

Das Veränderliche und Bedingte in der Welt sezt etwas Absolutnothwendiges als höchste Bedingung, als die oberste Ursache der Welt, und selbst zur Welt gehörig, voraus.

Denn die Welt faßt eine Reihe von Veränderungen in sich, eine jede Veränderung aber steht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergehet, und unter welcher sie nothwendig ist (§. 112.). Nun aber sezt jedes Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum Absolutunbedingten voraus (§. 72.); und dieses ist was Absolutnothwendiges. Also muß etwas Absolutnothwendiges existiren, von welchem die Reihe aller Weltveränderungen ihren Anfang nimmt. Weil nun aber der An-

fang einer Zeitreihe nur durch dasjenige bestimmt werden kan, was der Zeit nach vorhergehet; so muß auch die oberste Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit existiren, da diese noch nicht war. Demnach gehört die Caussalität des nothwendigen Wesens, mithin auch dieses selbst, zur Zeit, und um deswillen zur Erscheinung, also zur Sinnenwelt, als dem Inbegrif aller Erscheinungen. Folglich gehört das absolut nothwendige Wesen zur Welt selbst; es sey nun, daß dasselbe die ganze Weltreihe selbst, oder einen Theil derselben, ausmache.

II. Gegenbehauptung. Unendlichkeit der Reihe der Weltbedingungen.

§. 166.

1. Unendliche Größe der Welt.

Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, und ist auch dem Raume nach unbegränzt.

Denn wenn die Welt einen Anfang hätte; so müßte ja eine Zeit vorhergegangen seyn, darinn sie nicht war. Dieses aber würde eine leere Zeit seyn. Allein in einer leeren Zeit ist kein Entstehen irgend eines Dinges möglich, weil kein Theil einer leeren Zeit vor einem andern Theile derselben irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseyns für die des Nichtseyns an sich hat, es sey nun, daß es von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entste-

entstehen solle (§. 170.). Also kan die Welt keinen Anfang in der Zeit haben (§.170).

Sollte ferner die Welt dem Raume nach begränzt seyn, so müßte sie sich in einem unbegränzten leeren Raume befinden, mithin würde nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, sondern auch zum Raum angetroffen werden. Der Raum aber ist die blose Form der äussern Anschauung (§. 43. S. 102.), aber kein Gegenstand, der äusserlich angeschauet werden, und mit dem also die Welt im Verhältnisse stehen könnte. Sonach würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raume ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande seyn (§. 170.). Allein ein solches Verhältniß ist nichts: also ist auch die Begränzung der Welt durch einen leeren Raum nichts. Folglich kan die Welt auch dem Raume nach nicht begränzt seyn (§. 170.).

§. 167.

2. Unendliche Theilung der Substanzen in der Welt.

Keine zusammengesezte Substanz in der Welt bestehet aus einfachen Theilen, und es existiret überall nichts Einfaches in der Welt.

Alle Zusammensetzung nämlich ist nur im Raume möglich. Jeder Theil des Zusammengesetzten nimmt also einen Raum ein: Demnach müßte der Raum, den es einnimmt, auch aus eben so vielen Theilen, als das Zusammengesezte, bestehen. Allein da jeder Theil des

Raums selbst ein Raum ist (§. 43. S. 101.); so müßte jeder Theil der zusammengesezten Substanz, mithin auch jeder einfache Theil derselben einen Raum einnehmen. Alles Reale aber, das einen Raum einnimmt, faßt ein ausserhalb einander befindliches Mannichfaltige in sich, und ist also zusammengesezt, und zwar aus Substanzen; denn Accidenzien, ohne Substanz, können nicht ausser einander seyn, und daher keine Zusammensetzung machen. So nach würde jeder einfache Theil aus Substanzen zusammengesezt seyn. Dieses widerspricht sich selbst: folglich kan keine Substanz aus einfachen Theilen bestehen (§. 170).

Da nun ferner alles, was zur Sinnenwelt gehöret, ein Gegenstand möglicher Anschauung und Erfahrung ist (§. 81.), das Einfache aber gar nicht sinnlich angeschauet werden kan; so läßt sich dasselbe auch gar nicht aus irgend einer Wahrnehmung schließen. Denn aus dem Nichtbewustseyn des Mannichfaltigen einer innern oder äussern Wahrnehmung kan man gar nicht auf das Nichtseyn desselben, und auf das Daseyn des absolut Einfachen schließen, und so kan das Daseyn einer einfachen Substanz in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden. Also ist eine einfache Substanz eine blose Idee, für die sich kein Gegenstand der Erfahrung finden läßt, mithin ein Begrif ohne alle objective Realität. Demnach ist in der ganzen Sinnenwelt nichts Einfaches, und alles ist zusammengesezt.

§. 168.

§. 168.

3. Unendliche Reihe der Ursachen.

Es giebt keine transscendentale Freyheit, sondern alles in der Welt erfolgt nach blosen Naturgesetzen.

Denn wenn es eine Freyheit, wenn es ein Vermögen gäb, einen Zustand, und also auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin von selbst anzufangen, so daß nichts vorherginge, wodurch sie nach beständigen Gesetzen bestimmt wäre, so sezt doch immer noch jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung erfordert vorgängig einen Zustand, der mit dem vorhergehenden Zustande ebenderselbigen Ursache gar keinen Zusammenhang der Caussalität hat, und also auf keine Weise daraus folget. Dieses aber stehet mit dem Grundsatze der Caussalität (§. 111.) in offenbarem Widerspruche; und gleichwohl ist alle Möglichkeit der Erfahrung lediglich auf diesem Grundsatz gegründet. Folglich kan es keine Freyheit in der Welt geben, sondern alles geschieht nach nothwendigen Naturgesetzen: da Natur und Erfahrung durch Freyheit, als durch eine völlige Gesezlosigkeit, aufgehoben werden würde.

§. 169.

4. Unendliche Reihe des Zufälligen.

Es existirt weder in der Welt, noch ausser der Welt ein schlechthin nothwendiges Wesen, als Weltursache.

Nicht in der Welt: denn da würde in der Reihe ihrer Veränderungen ein Anfang seyn, der absolutnothwendig, mithin ohne Anfang wäre. Allein dieses widerstreitet dem Grundsatze der Caussalität (§. 111.). Sollte nun aber die Reihe selbst ohne allen Anfang, mithin in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen aber schlechthin nothwendig und unbedingt seyn; so würde sich dieses selbst widersprechen. Denn wie kan das Daseyn einer Menge nothwendig seyn, wenn das Daseyn keines einzigen Theiles nothwendig ist? Folglich kan weder die Welt selber, noch Etwas in ihr, ein absolut nothwendiges Wesen seyn.

Allein auch nicht ausser der Welt ist eine absolut nothwendige Weltursache möglich, weil dieselbe, indem sie die ganze Reihe der Weltveränderungen zuerst anfinge, selbst erst zu handeln anfangen, also ihre Caussalität, und um des willen auch sie selbst, in die Zeit, folglich zum Inbegriffe aller Erscheinungen, oder zur Welt, gehören, demnach nicht ausser der Welt seyn würde.

Es ist daher weder in der Welt, noch ausser der Welt ein nothwendiges Wesen, als ihre Ursache, sondern

in

in der ganzen Reihe der Weltursachen ist alles durchgängig zufällig.

§. 170.

Gleichgewicht der antinomischen Beweisgründe.

Die Beweisgründe für diese acht einander widerstreitenden Behauptungen halten die strengste Prüfung aus, und erfüllen alle Forderungen, welche die Logik in Ansehung der Form derselben vorschreibt. Da nun überdieß Erfahrung keinen von diesen Sätzen bestätigen, oder widerlegen kan, weil der Gegenstand, wie die Idee ihn vorstellet, ganz ausser allem Gebiete der Erfahrung liegt; so kan man auch in Rüksicht der Materie, oder des Inhalts dieser Vernunftschlüsse, nichts fehlerhaftes aufzeigen. Alle nämlich beweisen Satz und Gegensatz mit gleicher Bündigkeit und Strenge, und stehen sonach unter einander im vollkommensten Gleichgewicht.

Unterdeß haben scharfsinnige Männer wenigstens an der Bündigkeit der den beyden ersten bejahenden Behauptungen (§. 162. 163.) entgegenstehenden Beweise (§. 166. 167.) gezweifelt. Ich kan daher nicht umhin, ihre Gründe hier anzuführen und ihren Gehalt genauer zu prüfen.

Was nun den ersten Beweisgrund für die unendliche Größe der Welt (§. 166.) betrift, so will man, „daß hier schon vorausgesezt werde, die Welt sey aus „Nichts entstanden, mithin treffe schon der Beweis die-

„jenige nicht, welche vor der Welt eine ewige Materie
„annehmen, durch deren Formung erst das ward, was
„wir Welt nennen. Diese nämlich würden mit Recht
„läugnen, daß aus der Weltentstehung eine leere Zeit
„vor der Welt folge; sie würden den Grund, warum sie
„nicht früher oder später entstand, in der Lage und Be-
„schaffenheit dieser Materie suchen, und dadurch die
„Unumstößlichkeit jenes Beweises streitig machen.“

Allein da die Vernunft absolute Vollständigkeit der Größe der Welt in Ansehung ihrer verflossenen Dauer sucht (§. 158.); so würde sie, auch bey Voraussetzung einer ewigen Materie, in dem Regressus der Reihe successiver Zustände derselben, nie auf einen Zustand kommen können, der schlechthin der erste und dennoch nicht von einer leeren Zeit begränzt wäre. Weil nun die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt, indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kan, als durch die vorhergehende; so ist es um deswillen auch ein nothwendiges Gesez der Dinge, die in der Zeit sind, daß jedes vorhergehende das Daseyn des folgenden bestimme (§. 111.). Denn was von Zeit und Raum gilt, das muß auch von den Dingen gelten, die in Zeit und Raum sind (§. 101.). Wenn also die Formung der Materie, als in der Lage und Beschaffenheit dieser Materie gegründet, ihren Anfang nehmen sollte; so müßte dieß durch Veränderung dieser Lage geschehen, und also in

einer Zeit, wo noch keine Veränderung da war, das ist in einer leeren Zeit, erfolgen. In einer leeren Zeit aber ist ja nichts enthalten, was die folgende bestimmen könnte. Also würde auch kein Anfang der Formung durch Veränderung der Lage der Materie möglich seyn. Mithin würde jede Veränderung der Lage dieser Materie eine vorhergehende Veränderung der Lage derselben erfordern, und wir würden nie auf eine erste, ursprüngliche Lage derselben kommen können (§. 103.). Also würde immer die Welt keinen Anfang in der Zeit, sondern eine in dem Regressus unendliche Dauer mit der Materie selbst haben. Wie kan also in diesem Beweise die Voraussetzung liegen, daß die Welt aus Nichts entstanden sey?

Der Vernunftschluß für die unendliche Größe der Welt in Ansehung ihrer Dauer folgerte so: da der Anfang ein Daseyn ist, vor welchem eine Zeit vorhergeht, da das Ding nicht ist; so muß eine Zeit vorhergegangen seyn, darinn die Welt nicht war, das ist, eine leere Zeit. Nun aber ist in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich, weil kein Theil einer solchen Zeit von einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseyns von der des Nichtseyns an sich hat, sie mag nun von sich selbst, oder durch eine Ursache entstehen sollen. Folglich kan zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen; die Welt selber aber

kan keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich (§. 166.).

Diesen Schluß aber beschuldiget man einer Erschleichung. „Denn, sagt man, den Anfang als ein Daseyn „erklären, vor welchem eine Zeit des Nichtseyns vorher„gehet, heist schon annehmen, daß vor jedem Entstehen „eines Dinges eine Zeit ist, und dieß eben ist es, was er„wiesen werden mußte. Vor jedem Entstehen eines „Dinges in der Zeit, ist allerdings Zeit; also kan die „Erklärung blos von Dingen gelten, die in der Welt „entstehen. Wie aber will man ohne sichtbaren Wider„spruch vor dem Entstehen solcher Dinge Zeit anneh„men, die nicht in der Zeit entstehen, sondern mit denen „die Zeit selbst erst anhebt? —“

Mich dünkt, der Vertheidiger der unendlichen Größe der verflossenen Weltdauer könne ohne, sich in Widerspruch zu verwickeln, die Frage folgendermaaßen auflösen: Die Zeit ist eine unendliche Größe, bey deren Zergliederung wir nie auf solche Bestandtheile kommen können, die sie erschöpfen, und an deren Stelle gesezt werden können. Sie ist dabey eine stätige Größe, bey deren Auflösung man nie auf einfache Theile kommt, weil es keine bestimmten Puncte giebt, bey welchen wir stehen bleiben können und ein jeder Augenblick ist eine Gränze zwischen dem vorhergehenden und dem unmittelbar nachfolgenden, und gehört sowohl zu diesem, als zu jenem

nem (§. 46.). Daraus folgt nun wohl unwidertreiblich, daß nichts zu seyn anfangen könne, als nur in der Zeit, und daß jedes in der Zeit entstehendes Daseyn ein anderes Daseyn in der vorhergehenden Zeit zur Bedingung seines Entstehens haben müsse. Und da die Zeit dasjenige ist, worinn das Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen der Dinge gedacht und wahrgenommen, und zugleich als unendliche Größe vorgestellt wird; so ist der Widerspruch sichtbar, in den man fällt, wenn man behauptet, daß mit dem Entstehen solcher Dinge, die nicht in der Zeit entstehen, die Zeit selbst erst anhebe. Folglich ist es sehr richtig geschloßen, daß, wenn die Welt einen Anfang haben sollte, sie in einer Zeit, wo sie nicht war, oder in einer leeren Zeit, entstanden seyn müßte, und da dieß widersprechend ist, sie nie entstanden seyn könne, mithin allezeit gewesen seyn müsse.

„Nein"; erwiedert man, „vor der Welt gab es keine „leere Zeit. Es giebt zwar eine Zeit, wo die Welt „nicht war; aber es giebt keine Zeit, worinn sie nicht „war. Ersteres will soviel sagen, daß, wenn man in „die Successionsreihe zurückgehet, man zulezt auf einen „Augenblick stößt, in welchem die Welt noch nicht war; „dieß ist aber keine leere Zeit, sondern Gränze der schon „abgelaufenen Zeit. Letzteres hingegen heißt: es giebt „keinen Tag, noch Jahr, oder Jahrhundert, überhaupt „keinen einzigen Theil der Zeit, während welches man

sagen

„sagen könnte, die Welt sey nicht gewesen; und dieß aus „der sehr einfachen Ursache, weil vor der Welt keine Suc„cession war, vorausgesezt nämlich, daß sie aus nichts „entstanden ist, mithin sich auch nicht sagen läßt, wie „lange die Welt nicht gewesen. Dieß leztere nun, eine „Zeit worinn ein Ding nicht war, ist eine leere Zeit, al„so giebt es vor der Welt keine leere Zeit."

Ohne die sonderbare und ganz willkührliche Unterscheidung der Zeit, wo etwas nicht ist, und der Zeit, worinn etwas nicht ist, zu rügen, will ich nur des Fehlers gedenken, der darinn begangen wird, wenn man Succession und Zeit für ein und dasselbe Ding ansieht. Der Zeit ist es völlig gleichgültig, ob Dinge in ihr zugleich sind oder aufeinander folgen, und ob überhaupt in ihr Coexistenz und Succession wirklich sey. Denn wir können ja alle Zustände und Veränderungen in der Zeit in Gedanken vertilgen und vernichten: nicht so die Vorstellung der Zeit selber. Wir können von jeder Begebenheit, die in ihr vorgefallen ist, denken, daß sie nicht geschehen wäre: aber jeden Erfolg, jede Veränderung müssen wir als irgendwann, das ist in der Zeit denken, und diese selbst können wir auf keine Weise aus unsrer Vorstellung verbannen (§. 45.). Wir denken uns dieselbe als dasjenige, worinn Dinge zugleich seyn oder aufeinander folgen können. Falls nun die Welt einen Anfang genommen haben sollte; so wird sie ihn in der

Zeit

Zeit genommen haben müssen: denn wäre keine Zeit, kein Etwas, worinn Dinge seyn und aufeinander folgen können, so wäre auch keine Entstehung der Welt möglich, das ist, kein Anfang der wirklichen Coexistenz und Succession der Dinge. Folglich muß, ehe die Welt entstand, eine Zeit gewesen seyn, da die Welt nicht war, das heißt, da noch keine wirkliche Coexistenz und Succession der Dinge in der Zeit da war. Das ist also eine leere Zeit, und diese ist allerdings vor der Welt nothwendig (§. 133.).

Der zweyte Beweis für die unendliche Größe der Welt (§. 166.) betrift ihre unendliche Ausdehnung, und schließt so: Ist die Welt begränzt, so befindet sie sich in einem leeren Raume, der nicht begränzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raume, sondern auch ein Verhältniß der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganze ist, ausser welchem kein Gegenstand der Anschauung, mithin kein Correlatum der Welt angetroffen wird, mit dem die Welt im Verhältnisse stehe; so würde also das Verhältnis der Welt zum leeren Raume ein Verhältnis derselben zu keinem Gegenstande seyn. Ein dergleichen Verhältnis aber, mithin auch die Begränzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts; also ist die Welt dem Raume nach gar nicht begränzt, mithin in Ansehung der Ausdehnung unendlich.

In diesem Schlusse nun glaubt man „eine Verwech-„selung des durch den Raum und des dem Raume nach „Begränzten entdeckt zu haben, und man schliesse daher: „weil die Welt nicht durch den Raum begränzt ist, so „sey sie es auch nicht dem Raume nach, und dieß folge „gar nicht aus einander. Würde man aber das nicht „zugestehen wollen, so müsse man wenigstens den Satz „zum Grunde legen: was durch nichts begränzt ist, das „ist unbegränzt. Dieses aber leide mehr als einen Sinn. „Denn es sey entweder soviel, als äußerlich und inner-„lich, oder durch nichts äußerlich allein. Der Schluß „nun rede blos von äusserer Begränzung: aus deren „Abwesenheit aber könne nicht Entfernung alles Be-„schränkens fließen. Gesezt nämlich, alles übrige sey „vernichtet, nur ein Buch, das gerade da liege, bleibe „zurück; würde denn, falls auch der leere Raum nichts „sey, dieses Buch sogleich dadurch unendlich an Aus-„dehnung werden? —“

Ich antworte: der Raum ist, wie die Zeit, eine unendliche Größe (§. 43). Wenn nun die Welt, als ein absolutes Ganze, im Raume begränzt ist, so muß der Raum ausser ihrer Begränzung ein leerer Raum seyn. Sie ist also durch den leeren Raum begränzt. Nun ist der leere Raum kein Gegenstand der äussern Anschauung. Gleichwohl müssen die Dinge im Raum und Zeit, das Begränzte und das Begränzende, in gewissen Verhält-

nissen

zu einander stehen (§. 113). Demnach würde die Welt mit dem leeren Raume im Verhältnisse stehen. Dieses Verhältnis der Welt zum leeren Raume aber würde ein Verhältnis derselben zu keinem Gegenstande, mithin also nichts seyn. Folglich würde auch die Begränzung durch den leeren Raum eine Begränzung durch nichts, und daher keine Begränzung seyn; sogar die Welt würde also keine Begränzung haben. Was keine Begränzung hat, ist unbegränzt; und so ist das Weltganze unbegränzt. Das Beyspiel aber von einem Buche, das man als Instanz gegen diesen Vernunftschluß anführet, ist hieher gar nicht passend, wo vom absoluten Weltganzen, nicht von einzelnen Theilen der Welt, die Rede ist. So wie nämlich jede einzelne Reihe der Veränderungen in der Welt der Zeit nach in ihrem Regressus endlich seyn und also einen Anfang haben kan, die Welt selbst aber deshalb nicht auch einen Anfang genommen haben muß; eben so ist jeder einzelne Theil der Welt, als Individuum, seiner Natur gemäß, dem Raume nach durch den Raum selbst beschränkt, das heißt, es muß eine Figur haben: diese Schranken des Raums, welchen es einnimmt, diese Figur, kan es zwar verändern, aber nie gar verlassen. Es muß allemal Schranken, immer irgend eine Figur behalten, auch wenn alles um und neben demselben vernichtet würde. Daraus folgt aber eben so wenig,

nig, daß die Welt selbst, als absolutes Ganzes, gleichfalls begränzt seyn werde.

Der Beweis für die unendliche Theilung der Substanzen (§. 167.) schloß so: Weil alles äussere Verhältnis, mithin auch alle Zusammensetzung der Substanzen, nur im Raume möglich ist; so muß, aus so vielen Theilen das Zusammengesezte besteht, aus eben so vielen Theilen auch der Raum bestehen, den es einnimmt. Nun bestehet der Raum nicht aus einfachen Theilen, sondern aus Räumen. Also muß jeder Theil des Zusammengesezten einen Raum einnehmen. Gesezt nun, die schlechthin ersten Theile des Zusammengesezten wären einfach: so würde folgen, daß das Einfache einen Raum einnähme. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein ausser einander befindliches Mannichfaltiges in sich faßt, mithin zusammengesezt ist, und zwar als ein reales zusammengeseztes, nicht aus Accidenzien (denn die können ohne Substanz nicht ausser einander seyn), mithin aus Substanzen; so würde das Einfache ein substantielles Zusammengesezte seyn, welches sich widerspricht.

In diesem Beweise glaubt man eine Schwäche zu finden, die in der Voraussetzung liege, daß der Raum blos aus Räumen bestehe. Allein wenn der Raum stätig ist, und also aus Theilen bestehet, die nie ganz einfach sind (§. 43. S. 100); so muß natürlich jeder

Theil

Theil des Raums wider ein Raum seyn. Ich verstehe daher nicht, wie der scharfsinnige Mann, der diesen Einwurf machte, sich dabey auf das bekannte Sophisma des Eleatischen Zeno stützen, und zur Instanz anführen konnte: „wenn eine Linie sich über eine andere hin bewe- „ge, so müsse sie zweifelsohne alle deren Theile berüh- „ren. Eine Linie nun, die immerfort aus Linien be- „steht, könne ohne Aufhören weiter getheilt werden, „und man könne nie sagen: itzt habe man alle seine Thei- „le gefunden. Eine andere Linie könne also auch nie al- „le ihre Theile berühret haben, sondern wie bey der Thei- „lung stets noch neue Theile zu finden; so bleiben bey „der Berührung immer noch andere Theile zu berühren „übrig. Folglich könne eine solche Linie nie von einer an- „dern durchlaufen werden. — " Denn wenn die Gränzen der Linie a. b. durch unendlichen Abstand von einander entfernt sind, so können die Theile derselben von einer andern Linie in einer endlichen Zeit füglich durchlaufen werden, so daß beyde Linien einander decken, ob sie gleich beyde ins Unendliche theilbar sind. Nur können Stätigkeit und Theilbarkeit ins Unendliche nicht Gegenstände der Wahrnehmung seyn, von welchen wir empirische Anschauung hätten. Allein wir können keine einzige Ausdehnung des Raums uns schlechthin anders als stätig und ins Unendliche theilbar vorstellen. Und die Nothwendigkeit, mit der sich uns die Begriffe von Stätigkeit und von Theilbarkeit ins Unendliche in Ansehung

des Raums, bey aller ihrer Unbegreiflichkeit, dennoch aufdringen, beweist eben, daß der Raum eine ursprüngliche Vorstellung, eine reine Anschauung a priori, als Grundlage unsrer Sinnlichkeit sey.

§. 171.

Interesse der Vernunft bey ihrem Widerstreite.

So ist also klar, daß jede dieser kosmologischen Behauptungen sich so, wie ihr Gegentheil, mit gleicher Strenge beweisen lasse. Wir würden uns in Ansehung derselben weder für die Behauptung, die Thesis (§. 162-165.), noch für die Gegenbehauptung (§. 166-169.) erklären können, wenn sich nicht auf beyden Seiten ein gewisses Interesse hervorthät, und welches so groß ist, daß wir uns nicht als müssige Zuschauer dabey verhalten können, sondern gewissermaaßen genöthiget sind, den Streit auf irgend eine Art zu entscheiden.

In Ansehung der Thesis, oder des Dogmatismus der reinen Vernunft, reizt uns erstlich ein gewisses praktisches Interesse für Moral und Religion, woran jeder Wohlgesinnte Theil nimmt, und das uns jene vier kosmologischen Behauptungen sehr dringend anpreiset. Denn die Sätze: die Welt hat einen Anfang; mein denkendes Selbst ist von einfacher unzerstörbarer Natur, und dabey in seinen willkührlichen Handlungen frey und unabhängig; die ganze Welt endlich stammt von einem Urwesen ab, von dem alles seine zweckmäßige Verknüpfung entlehnet; alle diese Sätze, sag' ich, sind so viele Grund-

pfeiler

'eiler, worauf Moral und Religion sich lediglich stü-
:n, und die uns die Antithesis insgesammt raubt, oder
›ch zu rauben scheinet. Zweytens zeigt sich auf der
eite der Thesis auch ein speculatives Interesse, in-
m man hier ein System von Erkenntnissen vollendet
ıd alles fernere Fragen geendiget siehet, weil man vom
nbedingten ausgehet, und sonach die ganze Kette der
edingungen völlig a priori begreifen kann. Das ist aber
ıf der Seite der Antithesis ganz anders: diese nämlich
eiset uns von einer Bedingung immer wieder auf eine
ıdere, so daß wir mit Fragen nie fertig werden können.
as dritte Interesse, welches der Thesis zur Empfehlung
:reicht, ist die Popularität, ein Vorzug, welcher der
ntithesis ganz fehlet. Der gemeine Verstand nämlich
t nicht gewohnt, über die Möglichkeit des Absolutersten
achzugrübeln, und also zu den Gründen hinaufzustei-
en. Es ist ihm vielmehr natürlich, zu den Folgen ab-
ärts zu gehen, wo sich ihm, dem die Unbegreiflichkeit
es Absolutersten keine Schwierigkeit in den Weg leget,
n fester Punkt darbietet, um den Leitfaden seiner Schrit-
: daran zu knüpfen. Das rastlose Aufsteigen von einer
Bedingung zur andern hingegen, zu welchem ihn die
ntithesis auffordert, und wo er nie einen festen Boden
ewinnt, auf den sich sein Fuß stützen kann, vermag ihm
iesen Vortheil nicht zu gewähren. Endlich tritt auch
och viertens das Interesse der Eitelkeit hinzu. Bey
er Behauptung der Thesis nämlich siehet sich der ge-

meine Verstand mit dem gelehrtesten und ausgebildetsten Verstande in gleichem Range, so daß sich dieser keines Vorzugs vor jenem rühmen kann: denn dieser weiß von dem Absolutunbedingten eben so wenig, als er. Allein bey der Antithesis beruhet alles lediglich auf bloßer Nachforschung der Natur, und hier muß der gemeine Verstand sein Unvermögen gestehen und dem gelehrten Verstande den Vorrang einräumen. Auf der Seite der Antithesis fällt also dieses vierfache Interesse ganz hinweg, und daher ist gar nicht zu befürchten, daß sie jemals die Gränzen der Schule überschreiten und unter dem großen Haufen Begünstigung und Anhang gewinnen werde.

Allein im Gegentheil hat die Antithesis, oder der reine Empirismus ein so anziehendes Interesse der Speculation für sich, welches das speculative Interesse auf Seiten der Thesis bey weitem übertrift. Denn hier verfährt der Verstand in Erklärung der Erscheinungen immerfort empirisch, ohne intellectuelle Anfänge zum Grunde zu legen. Er behält daher immer eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart, eine völlige Einheit der Maxime, und so bleibt er jederzeit auf seinem eigenthümlichen Grund und Boden, auf dem Felde möglicher Erfahrungen, deren Gesetzen er nachspüren, und so seine sichere und faßlichere Erkenntniß unaufhörlich erweitern kann, ohne sich in das gränzenlose Gebiet der Ideen zu verlieren, deren Gegenstände ihm darum, weil sie ihm niemals gegeben werden können, völlig unbekannt sind

(§. 127.)

§. 127.). Wenn also der empirische Philosoph sich sei-
er Antithesis nur in der Absicht bedient, um den Vor-
vitz und die Vermessenheit der Vernunft zu beschränken
und niederzuschlagen, die so leicht ihre wahre Bestim-
nung vergißt, und in Dingen mit Einsicht und Wissen
ich breit macht, bey welchen eigentlich Wissen und Ein-
icht aufhören; so ist sein Grundsatz eine lobenswürdige
Maxime der Mäßigung in Ansprüchen auf Erkenntniß
nd Wissenschaft, eine billige Regel der Bescheidenheit
n Behauptungen, und eine rechtsbegründete Vorschrift
er größest möglichen Erweiterung unsers Verstandes,
urch die uns eigentlich beschiedene Lehrerin, die Erfah-
ung. Denn dann werden uns die intellectuellen Vor-
ussetzungen und der Glaube zum Behuf unserer prak-
ischen Angelegenheit gar nicht entrissen; nur jene unbe-
ugte Anmaßung, diese Dinge für Wissenschaft und
Vernunfteinsicht zu nehmen, wird in ihrer Blöse aufge-
deckt, da das eigentliche speculative Wissen überall kei-
nen andern Gegenstand, als den der Erfahrung, treffen
kann (§. 93. 99. 126.). Allein so bald als der empiri-
sche Philosoph mit seiner Antithesis selbst dogmatisch
wird, sobald er dasjenige dreist verneinet, was über der
Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse hinaus gelegen
ist; dann fällt er selbst in den nämlichen Fehler der Un-
bescheidenheit, die er dem Thetiker aufrücket; und diese
Unbescheidenheit ist hier um desto strafbarer, weil da-

durch dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Schade zugezogen wird.

§. 172.

Auflösbarkeit der kosmologischen Aufgaben.

Alle Fragen aber, die einen Gegenstand betreffen, welcher der reinen Vernunft gegeben ist, müssen durch eben diese Vernunft schlechterdings sich beantworten lassen: denn derselbige Begrif, der die Frage möglich macht, muß auch die Antwort möglich machen, weil der Gegenstand außer dem Begriffe nicht angetroffen wird (§. 77.). Wenn nun also der Gegenstand ein Ding an sich, mithin ein transscendentales Object (§. 127.) ist, und wir nach dessen Beschaffenheit fragen, so können wir zwar nicht sagen, was er sey (§. 81.), aber doch, daß die Frage selber nichts sey, weil sie gar keinen Gegenstand hat, indem ein transscendentales Object zwar nicht unmöglich, aber uns doch völlig unbekannt ist. Falls aber die Sache, nach der wir fragen, nicht ein Ding an sich, sondern ein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, und wir fragen nach seiner Beschaffenheit, so fern diese alle Erfahrung übersteigt; so liegt die Beantwortung gar nicht in dem Gegenstande, man mag ihn als Ding an sich, oder als Object möglicher Erfahrung betrachten: nicht als Ding an sich betrachtet; denn das soll er ja nicht seyn, da er ein Erfahrungsgegenstand ist: nicht als Gegenstand möglicher Erfahrung; denn die Frage

geht

geht über Erfahrung hinaus. Die Beantwortung kann also nirgends, als in der Idee selbst liegen, welche als blosses Geschöpf der Vernunft, auch um deswillen die Antwort geben muß, weil sie die Frage giebt.

Von der erstern Art sind die Fragen der rationalen Psychologie (§. 144 u. f. f.) und Theologie (§. 186. u. f. f.), von der zweyten die Fragen der transscendentalen Kosmologie (§. 157. u. f. f.). Hier ist der Gegenstand und seine Synthesis empirisch gegeben, also nicht ein Ding an sich, sondern vielmehr ein Gegenstand möglicher Erfahrung. Jedennoch aber betrift die Frage den Fortgang dieser Synthesis bis zur absoluten Vollständigkeit. Allein diese selbst kann nicht mehr gegeben werden, sondern ist blos eine Idee (§. 184. 185.).

Hieraus ist klar, daß man die Auflösung aller der kosmologischen Aufgaben nicht von sich abweisen, und die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung irgend auf den Gegenstand schieben dürfe, der sich etwa vor uns verbergen möchte; sondern auch wenn sie noch nicht beantwortet seyn sollten, müssen wir immer noch ihre Beantwortung als möglich ansehen. Denn da der Gegenstand kein uns unbekanntes Ding an sich, sondern ein Object möglicher Erfahrung ist, aber nicht wie er in irgend einer Erfahrung, sondern über alle Erfahrung hinaus absolut, und also in der blosen Idee, die unser Eigenthum ist (§. 72.) angetroffen werden mag; so ist er uns als

Object der Frage völlig bekannt, und sie geht ganz nur auf unsere Idee, daher sie auch beantwortet werden kan, weil wir dabey nicht über unser Denken hinausgehen dürfen; und was in unserm Denken liegt, das müssen wir doch wissen können. Also muß sich die Auflösung, obgleich nicht dogmatisch, weil sie in keiner Erfahrung vorkommen kan, dennoch aber kritisch, das heißt, nicht objectiv, sondern nach der subjectiven Grundlage der Erkenntniß, worauf sie sich stüzt, mit völliger Gewißheit geben laßen.

§. 173.

Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen.

Indeß sind alle kosmologische Behauptungen, man mag sich für die Thesis oder für die Antithesis erklären, von der Art und Beschaffenheit, daß in beyden Fällen lauter Nonsens herauskommt. Und dieses ist denn schon eine hinlängliche Aufforderung, alle dogmatische Auflösung geradehin aufzugeben, und die Frage selbst kritisch zu untersuchen, ob sie nicht vielleicht auf einer versteckten falschen Voraussetzung beruhe. Die kosmologische Idee nämlich fordert die Fortsetzung des empirischen Regressus blos zum Unbedingten. Allein auf welche Seite sich auch die regressive Synthesis der Erscheinungen schlagen mag, so ist doch jederzeit die Weltidee für unsere Verstandesbegriffe, ohne die keine Erfahrung möglich ist (§. 91. 93.), entweder zu groß, oder zu klein, mithin ohne einen möglichen Gegenstand, also ganz leer und

ohne

ohne Bedeutung, und, in sofern sie doch den Gegenstand in der Erfahrung voraussezt, bloses Blendwerk.

Denn will man erstlich annehmen, die Welt habe keinen Anfang und sey auch dem Raume nach begränzt (§. 166.); so ist sie für unsern Begrif, der blos im successiven Fortgange bestehet, unerreichbar, und mithin zu groß. Hat sie aber dagegen einen Anfang, und ist sie auch dem Raume nach begränzt (§. 162.); so ist hier der Verstand immer noch berechtiget zu fragen, was diese Gränze bestimme, und so ist sie dießfalls jederzeit für unsern Begrif zu klein.

Wenn man ferner zweytens behaupten will, die Materie bestehe nicht aus einfachen Theilen, sondern sey ins Unendliche theilbar (§. 167.); so ist der Regressus in der Theilung für unsern Begrif zu groß. Soll im Gegentheil die Materie aus einfachen Theilen bestehen, so daß die Theilung bey irgend einem Theile aufhöre (§. 163); so ist alsdann der Rückgang in der Theilung allemal für unsern Begrif zu klein.

Will man drittens, daß alles nach Naturgesetzen geschehe (§. 168.); so ist in sofern der Regressus in der Reihe der Ursachen für unsern Verstand abermals zu groß. Falls aber im Gegentheil hin und wieder etwas aus Freyheit geschehen soll (§. 164.); so fragt hier der Verstand noch immer wieder von neuem, warum dieses

so sey, und der Rückgang in der Reihe der Ursachen ist also hier jederzeit für unsern Begrif zu klein.

Nimmt man endlich viertens ein schlechthin nothwendiges Wesen an (§. 165.); so sezt man es in eine von jedem gegebenen Zeitpuncte unendlich entfernte Zeit, weil es sonst von einem andern und ältern Daseyn abhängig seyn würde, und sonach ist seine Existenz für unsern Begrif schlechthin unzugänglich und zu groß. Wenn aber dagegen alles in der Welt zufällig ist (§. 169); so fragt der Verstand bey jeder gegebenen Existenz noch immer nach einer andern, von welcher sie abhängig ist, mithin ist hier jede gegebene Existenz für unsern Begrif zu klein.

Aus dem allen nun ist offenbar, daß die kosmologischen Ideen auf keine Weise dem Verstande anpassend gemacht werden können; und so entstehet schon hieraus der gegründete Verdacht, daß sie insgesammt, und so auch alle wider einander streitende kosmologische Behauptungen, vielleicht einen blos eingebildeten und leeren Begrif von der Art und Weise, wie uns das Object dieser Ideen gegeben werde, zum Grunde haben mögen.

§. 174.

Schlüssel zur Auflösung derselben.

Zur Entdeckung der Natur dieses Blendwerks, und zur Auflösung dieses sonderbaren Widerstreits der Vernunft mit sich selber, kan uns nur der kritische Idealismus

mus (§. 81. 152.) verhelfen. Denn nach diesem sind alle wirklichen Gegenstände nichts anders, als blose Erscheinungen (§. 81.), nicht Dinge an sich selbst (§. 127.), nur möglich in der Erfahrung, nicht an sich gegeben, und vor der Erfahrung nichts. Wenn wir daher von Dingen vor der Erfahrung reden, so ist immer nur etwas zu verstehen, auf das wir im Zusammenhange der Erfahrung kommen können oder müssen; und wenn wir von allem in allen Zeiten und Räumen Existirenden reden, so sind das nicht Dinge, die etwa vor der Erfahrung gegeben waren, sondern blos der Gedanke einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Totalität. Da ist es denn nun am Ende zwar freylich einerley, ob ich sage, ich kan im Fortgange der Wahrnehmung auf Dinge stoßen, die noch nie wahrgenommen worden sind, noch werden; oder ob ich sage, es sind in der Welt solche Dinge wirklich da: denn wenn sie auch an sich wären, so sind sie uns doch nur in der Wahrnehmung wirklich. Wenn hingegen die kosmologische Idee Erfahrungsbegrif seyn soll; alsdann muß dieser Unterschied nothwendig bemerkt werden, um dem irrigen und an sich nicht unbedeutenden Wahne vorzubeugen, als ob Sinnenwesen, oder Erscheinungen, Dinge an sich, Noumena (§. 127.), wären.

§. 175.

Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der reinen Vernunft.

Das Blendwerk nämlich, das hier die Vernunft so täuschet, bestehet blos darinn, daß man die Welt als ein Ding an sich betrachtet, das, der absoluten Vollständigkeit nach, für sich selbst auch ausser unserer Vorstellung gegeben sey, da sie doch als Sinnenwelt nichts weiter, als der Inbegrif der Erscheinungen ist, die als Gegenstände der Sinne nur in unserer Vorstellung existiren.

Der Grund aber, auf welchem jene acht kosmologische Sätze und Gegensätze (§. 160-170.) beruhen, ist in diesem Vernunftschlusse enthalten:

Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben, und um deswillen das Unbedingte selbst, gegeben.

Nun aber sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben;

Folglich ist auch die ganze Reihe ihrer Bedingungen, und also das Unbedingte selbst, gegeben.

Wenn nun von Dingen an sich, ohne Rücksicht auf unsere Erkenntniß und auf die Art und Weise, wie wir dazu gelangen, die Rede ist; so fallen alle Bedingungen der Zeit hinweg (§. 127.), und sie werden an sich und

als

als zugleich gegeben vorausgesezt. Dießfalls also gilt der Obersatz von ihren, ob er gleich weiter nichts, als eine logische Forderung ist. Denn wenn das Bedingte sowohl, als seine Bedingung, Dinge an sich sind, so denkt diese der Verstand blos durch reine Begriffe, ohne darauf zu sehen, ob und wie wir zu ihrer Kenntniß gelangen können. Der reine Begrif des Bedingten aber schließt schon den Begrif der Bedingung in sich, so daß er ohne diesen unmöglich ist. Und da dieses von jedem Gliede in der Reihe der Bedingungen gilt; so ist hier durch das Bedingte zugleich die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen, mithin das Unbedingte selbst gegeben.

Ist hingegen von Erscheinungen die Rede, die blose Vorstellungen sind, und nur dadurch wirklich werden, daß wir zu ihrer Kenntniß gelangen, welches jederzeit durch eine successive Synthesis geschiehet; so ist uns zwar durch das Bedingte ein Regressus zu den Bedingungen, also eine fortgesezte empirische Synthesis, als ein logisches Postulat, aufgegeben, das ist, die Vernunft gebietet mir, in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen beständig fort zu gehen, ohne jemals bey einem Absolutunbedingten stehen zu bleiben, mithin keine empirische Gränze für eine absolute Gränze gelten zu lassen. Allein diese Synthesis, und also die dadurch möglichen Bedingungen, sind nicht schon wirklich gegeben

ben, sondern finden erst im Regressus statt, wenn dieser wirklich vollführet wird.

Wird nun aber der Obersatz dennoch auf Erscheinungen angewandt, wie es in dem obigen Vernunftschlusse wirklich geschiehet; so enthält jener Vernunftschluß einen dialektischen Betrug, indem das Bedingte im Obersatze in transscendentaler, und im Untersatze in empirischer Bedeutung genommen wird; folglich sind vier Begriffe in demselben.

Durch diese Entdeckung werden nun zwar beyde streitende Partheyen als solche, die keinen gegründeten Titel für ihre Forderungen haben, abgewiesen. Allein da es doch immer uns von Natur anklebt, Erscheinungen für Dinge an sich anzusehen; so ist um deswillen die Unrichtigkeit des Schlusses an sich noch nicht dargelegt. Denn man sollte denken, daß, zum Beyspiel, von zween, davon der eine behauptet, die Welt habe einen Anfang, und der andere, sie habe keinen Anfang, doch wohl Einer nothwendig Recht haben müsse. Um also den Zwist ganz zu endigen, ist erforderlich darzuthun, daß er kein wirkliches Object, sondern nur einen Schein betrift, und also an sich nichts ist.

§. 176.

Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen.

Da keine absolute Reihe der Bedingungen in einer Sinnenwelt als einem Dinge an sich gegeben, sondern

nur

nur im Regressus derselben aufgegeben wird (§. 76.); so hat zwar der Grundsatz der absoluten Vollständigkeit seine Gültigkeit, aber keine objective, sondern nur subjective Gültigkeit. Denn er ist kein Grundsatz möglicher Erfahrung, oder ein constitutives Princip der Vernunft Sinnenwelt über mögliche Erfahrung hinaus vorzustellen. Er ist ein Princip der größest möglichen Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Gränze absolute Gränze ist. Mithin ist er eine Regel, die nicht sagt, was ein Object sey, sondern wie der Regressus angestellt werden müsse, um zu dem vollständigen Begriffe des Objects zu gelangen, daß kein Glied mehr bedingt sey, also bis zum Unbedingten, welches aber eben darum, weil der Regressus empirisch ist, nie erreichet wird.

Wenn das Ganze in der Anschauung gegeben ist, so heißt eine solche regressive Synthesis, die nie vollständig ist, ein Rückgang ins Unendliche, nicht als ob die Reihe der Bedingungen im Objecte als unendlich wirklich wäre, sondern weil immer noch mehrere Glieder, als ich im Regressus erreiche, wirklich da sind, indem das Ganze gegeben ist. Wenn hingegen die Reihe, in der man aufsteigt, nicht schon als ein Ganzes gegeben ist, so wird diese regressive Synthesis ein Rückgang ins Unbegränzte (regressus in indefinitum) genennet, weil da keine empirisch absolute Gränze angetroffen wird, also immer noch mehrere Glieder möglich, obgleich nicht

wirklich

wirklich gegeben, sind. Wo nun der Grundsatz des unbedingten einen Regressus ins Unendliche, und wo er einen Rückgang ins Unbegränzte gebietet, wird sich sogleich ausweisen.

§. 177.

Empirischer Gebrauch desselben.

Absolute Vollständigkeit der Bedingungen in der Sinnenwelt stützet sich auf einen transscendentalen Gebrauch der Vernunft (§. 71.). Weil nun absolute Vollständigkeit der Bedingungen in der Sinnenwelt nicht statt findet (§. 77.); so kan auch der transscendentale Vernunftgebrauch in der Sinnenwelt nicht statt finden. Anstatt also von einer absoluten Grösse der Reihen zu reden, kan man nur fragen, wie weit man nach der Regel der Vernunft in der Erfahrung zurückgehen müsse, um ihr Genüge zu leisten.

Nimmt man nun den Grundsatz des Unbedingten in dieser subjectiven Bedeutung als Regel von der Fortsetzung der Erfahrung (§. 176.), nicht als constitutives Princip ihrer Vollendung; so hört aller Streit auf, und an die Stelle des Scheins, der ihn veranlaßte, tritt nunmehr der wahre Sinn, worinn Vernunft mit übereinstimmt So nach wird ein dialektischer Grundsatz in einen doctrinalen verwandelt, der zwar kein Axiom ist, aber doch dafür gilt.

§. 178.

1) Auflösung der Idee von der absoluten Vollständigkeit der Weltgröße.

Weil in dem empirischen Regressus keine Erfahrung einer absoluten Gränze möglich ist; so kan daher auch keine empirisch absolute Bedingung statt haben: denn die Erscheinung würde sonst durch nichts begränzt seyn, und so würde dann gar nichts wirklich wahrgenommen werden können. Folglich bleibe ich immer nur bey empirischen Bedingungen, die selbst wiederum bedingt sind, und eben darum muß ich, so weit ich auch kommen mag, allemal nach einem noch höhern Grunde fragen.

Demnach fordert das regulative Princip der Vernunft in Ansehung der ersten kosmologischen Idee (§. 158.) ein nie begränztes Aufsteigen im Regressus zur unbedingten Größe des Weltganzen. Da nun hier das Weltganze nur im Begriffe (§. 75.), nie als Ganzes in der Anschauung, ist; so wird um deswillen dieses Aufsteigen ein Regressus ins Unbegränzte genennet, das heißt, die Welt hat gar keine Größe an sich, weder endliche, noch unendliche; denn sie ist nie ein Ding an sich, sondern nur in der Erscheinung, nie absolut gegeben, sondern durch successive empirische Vorstellung, durch successive Wahrnehmung wirklich. Vor dieser Wahrnehmung ist sie gar nicht als Ganzes da: mit dieser Wahrnehmung aber kommen wir niemals zu Ende. Also

ist es ohne Aufhören möglich, den empirischen Regressus fortzusetzen: aber es ist nicht möglich, ihn ohne Aufhören fortzusetzen.

§. 179.

2) Auflösung der Idee von der absoluten Vollständigkeit in der Theilung der Materie.

Theilung eines in der Anschauung gegebenen Ganzen ist Rükgang vom Bedingten zur Bedingung, und dieser Fortgang würde absolut gegeben seyn, wenn die Theilung bis zu dem Einfachen gelangte. Allein dieses ist in der Erscheinung nicht möglich: daher geht die Theilung ohne Aufhören fort. Weil sie nun in einem wirklich gegebenen Dinge ist, wo die Bedingungen alle schon mit dem Bedingten gegeben sind; so geht hier die Theilung ins Unendliche, ob sie gleich nie wirklich unendlich wird.

Vom Raume ist dieser Grundsatz sehr einleuchtend (§. 43. S. 100.) denn dieser ist nichts mehr, wenn alle Ausdehnung aufgehoben würde. Allein Substanzen im Raume, als das Subject der Zusammensetzung, scheinen noch etwas zu seyn, wenn schon alle Zusammensetzung weggenommen ist. Eben so ist es auch im reinen Verstandesbegriffe; aber gar nicht in der Erscheinung, weil hier Substanz nicht Ding an sich, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit (§. 108.) und nichts als Anschauung ist.

Bey

Bey dem zergliederten Ganzen einer unstätigen Grösse läßt der Grundsatz der Theilung ins Unendliche keine Anwendung zu. Denn da ist das Ganze schon als eingetheilt gegeben, mithin ist die Menge seiner Theile bereits bestimmt, und daher nicht unendlich, weil sie sonst nicht gegeben seyn könnte; sondern es ist einer Zahl gleich, und in einer möglichen Erfahrung anzutreffen, ob es gleich möglich ist, daß die Theile der Materie bey der Decomposition ins Unendliche zergliedert werden.

§. 180.

3) Auflösung der Idee von der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

Es sind nur zwo Arten von Caussalität gedenkbar, die nach der Natur, und die aus Freyheit. Jene beruhet auf Zeitbedingungen (§. 111.). Folglich sezt die Caussalität der Ursache, als selbst entstanden, jederzeit wieder eine andere Ursache voraus (§. 112.). Dadurch aber gelanget man nie zur absoluten Vollständigkeit in der Reihe derselben. Die Vernunft schaft sich also die Idee von einer Spontaneität, die von selbst eine Reihe der Veränderungen anfängt, ohne durch etwas Vorhergehendes zur Handlung bestimmt zu werden. Dies ist es, was wir transscendentale Freyheit nennen.

Auf dieser transscendentalen Freyheit, oder dem Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, beruhet die Möglichkeit der praktischen Freyheit, das ist, der Un-

abhängigkeit der Willkühr von der Röthigung durch sinnliche Antriebe. Es soll nämlich etwas geschehen, ob es gleich nicht geschieht: daher darf seine Ursache in der Erscheinung nicht so bestimmend seyn, daß nicht in der Willkühr eine Caussalität, von selbst etwas anzufangen, liege. Demnach steht und fällt die praktische Freyheit mit der transscendentalen.

Wenn nun Erscheinungen Dinge an sich, und Zeit und Raum Bedingungen des Daseyns der Dinge an sich selbst wären, so würde Freyheit gar nicht möglich seyn: alsdenn da müßte sie selbst auch Erscheinung seyn, und also zur Sinnenwelt gehören, in welcher das Gesetz des durchgängigen Zusammenhangs der Begebenheiten keinen Absprung gestattet (§. 122.).

Sind hingegen Erscheinungen blose nach empirischen Gesetzen verknüpfte Vorstellungen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache liegt daher mit ihrer Caussalität ausser der Reihe der Erscheinungen, obgleich ihre Wirkungen in der Reihe empirischer Bedingungen angetroffen werden. Und so kan dieselbige Begebenheit, die einerseits blose Naturwirkung ist, andrerseits doch auch Wirkung aus Freyheit seyn: frey ist sie, in Ansehung ihrer intelligibeln Ursache; und nothwendig ist sie, in Ansehung der Erscheinungen, als Erfolg derselben. Demnach ist der disjunctive Satz: daß alles entweder aus

Na-

Natur, oder aus Freyheit entspringen müsse, kein richtiger Satz, weil es auch aus beyden zugleich entspringen kan. Folglich ist Freyheit möglich, und mit der Naturnothwendigkeit gar wohl vereinbar.

§. 181.

Möglichkeit der Freyheit in Verknüpfung mit der Naturnothwendigkeit.

Wenn nämlich ein Gegenstand der Sinne ein Vermögen besitzt, das keine Erscheinung, aber doch Ursache von Erscheinungen ist; so ist seine Caussalität intelligibel und sensibel zugleich: und da das Gesetz, nach welchem eine Ursache handelt, ihr Charakter genennet wird, so muß sie daher zugleich einen empirischen und intelligibeln Charakter haben. Nach jenem handelt die Ursache als Erscheinung, nach diesem wirkt sie als ein Ding an sich selbst. Folglich kan dieselbige Handlung eines Dinges, die nach seinem empirischen Charakter nothwendig ist, nach seinem intelligibeln Charakter völlig frey seyn. Dieses nun ist gar nichts widersprechendes. Denn da den Erscheinungen ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegt (§. 81. 127.); so kan dieser, ausser der Eigenschaft zu erscheinen, auch noch eine Caussalität haben, die nicht erscheinet, obgleich ihre Wirkungen erscheinen.

Ein solches Subject würde daher nach seinem empirischen Charakter ein Glied der Sinnenwelt, mithin seine Handlungen nach Naturgesetzen nothwendig seyn.

Nach seinem intelligiblen Charakter hingegen würde es unter keiner Zeitbedingung stehen, seine Caussalität, insofern sie intellectuel ist, stünde daher nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, und wäre also von allem Einfluß der Sinnlichkeit und von aller Bestimmung durch Erscheinungen, folglich von aller Naturnothwendigkeit, frey und selbstthätig.

Sonach würde es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt, und ohne daß diese Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen, wo sie vielmehr jederzeit durch empirische Bedingungen der vorigen Zeit, jedoch nur vermittelst des empirischen Charakters, der bloß die Erscheinung des intelligiblen ist, vorher bestimmt sind. Demnach kann bey einer und derselbigen Handlung Freyheit und Naturnothwendigkeit zugleich angetroffen werden.

§. 182.

Erläuterung.

Die Nothwendigkeit nach Naturgesetzen beruhet auf dem allgemeinen Grundsatze des Verstandes (§. 111.): alles, was geschiehet, ist die Wirkung einer Ursache, das heißt, alles, was anfängt zu seyn, setzet was voraus, worauf es nothwendig folget. Nun aber kan dasjenige in der Ursache, wodurch das Entstehen der Wirkung bestimmt wird, das ist die Caussalität der Ur-

sache,

sache, oder ihre Handlung, nicht immer gewesen seyn, weil sonst auch die Wirkung immer gewesen, folglich nicht entstanden wäre. Mithin ist jede Handlung der Ursache wiederum selbst etwas, was geschieht, oder zu seyn anfängt, und sezt daher wieder eine neue Ursache voraus. Also ist nach dem allgemeinen Gesetze der Natur jede Handlung, durch welche etwas geschiehet, wiederum eine nothwendige Folge einer andern Handlung. Und dieses Naturgesetz ist ein so unwandelbares Gesetz, daß es schlechterdings keine Ausnahme leidet, indem durch dasselbe Natur selbst erst möglich wird (§. 112.).

Allein eben hieraus ist zugleich klar, daß dieses Gesetz sich blos auf Erscheinungen und ihre Verknüpfung in der Zeitfolge beziehe, und daher eigentlich nur so viel sagen will: jede Erscheinung, welche entstehet, hat eine Ursache, deren Handlung selbst eine Erscheinung ist, welche entstehet. Mithin kan keine Handlung, sofern sie Erscheinung ist, ursprünglich die erste seyn, und von selbst anfangen, sondern jede Handlung, die ein Glied in der Reihe der Erscheinungen ist, ist eine eben so nothwendige Folge einer vorhergehenden Handlung, als die Wirkung ist, die aus ihr folgt, und steht demnach jederzeit unter der Nothwendigkeit nach Naturgesetzen. In der Erscheinung kömmt man also nie zu einem absoluten Anfang; alles ist Fortsetzung einer nie zu vollendenden Reihe.

Jedennoch ist es möglich, daß die Caussalität einer Ursache, die selbst Erscheinung ist, wenn gleich ihre Wirkungen wiederum Erscheinungen, und also nach dem Naturgesetz nothwendig sind, intelligibel, das ist, die Wirkung einer in Ansehung der Erscheinungen ursprünglichen Handlung ist.

Durch eine solche blos intelligible Caussalität wird die Ordnung der Natur nicht gestört, oder unterbrochen: denn das Subject derselben bleibt als Erscheinung mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit seiner Handlungen verkettet, und jenes intelligible Vermögen wird blos als der Grund dieser Erscheinungen gedacht, wenn man vom empirischen Gegenstand zum transscendentalen aufsteiget. Solchergestalt würden die Handlungen eines solchen thätigen Wesens, sofern sie Dinge an sich selbst sind, völlig frey seyn, und gleichwohl würden die Wirkungen, durch welche sie sich in der Sinnenwelt offenbarten, als Erscheinungen, unter der Nothwendigkeit der Naturgesetze stehen, und sich aus denselben völlig erklären lassen. Sonach würden bey denselbigen Handlungen Freyheit und Naturnothwendigkeit zugleich statt finden, aber nur in verschiedener Beziehung.

Ein Beyspiel hiervon ist der Mensch. Dieser ist sich selbst eine Erscheinung, die zur Sinnenwelt gehört, und um deswillen stehen alle seine sinnlichen Handlungen unter der Nothwendigkeit der Naturgesetze. Er hat aber auch ein Vermögen in sich, durch welches er sich ein blos intelli-

intelligibler Gegenstand ist. Dieses Vermögen ist die Vernunft. Daß aber die Vernunft Handlungen ausüben könne, deren Grund ein bloser Begrif ist, dieses beweist das Sollen, welches eine von der Natur ganz verschiedene Caussalität ausdrückt, nämlich eine solche, die zwar auf Handlungen gehet, welche allerdings unter Naturbedingungen möglich sind, die aber nicht durch diese Naturbedingungen bestimmt wird, sondern solche vielmehr sich selbst unterwirft. Die Nothwendigkeit also, die dieses Sollen unsern Handlungen zuschreibt, gründet sich gar nicht auf die Natururſachen in der Sinnenwelt, von denen sie etwa ein nothwendiger Erfolg wären, sondern auf blose Vernunftbegriffe. Demnach folgt die Vernunft hier gar nicht der Ordnung der Dinge, wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern sie macht sich ein eignes Gesetz zu handeln, nach Ideen, in welche sie die sinnlichen Bedingungen hinein paßt. Sie erklärt daher durch ihr Sollen nicht allein Dinge, die wirklich geschehen, sondern selbst solche Handlungen, die vielleicht nie geschehen werden, oder wohl gar schon unterlassen worden sind, dennoch für nothwendig. Da nun die Nothwendigkeit jederzeit die Möglichkeit voraussetzt (§. 219. 228.); so sezt mithin das praktische Sollen offenbar voraus, daß die Vernunft im Stande sey, Handlungen zu verrichten, die ihre Wirkungen in der Sinnenwelt äussern, und die gleichwohl keine Erscheinung, sondern einen blosen Vernunftbegrif zur Ursache haben.

Gesezt nun, daß die Vernunft wirklich ein solches Vermögen sey, daß sie wirklich Caussalität in Ansehung der Erscheinungen habe; so ist sie insofern gar nicht Erscheinung, sondern ein Ding an sich selbst, und so ist ihre Handlung gar nicht den Naturgesetzen unterworfen, weil Gründe der Vernunft die Handlungen ganz allgemein aus Prinzipien, ohne allen Einfluß der Umstände der Zeit oder des Orts, bestimmen. Folglich wird sie durch ihre Handlungen eine Reihe von Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen können, ohne daß ihre Handlung selbst anfieng. Sie wird also diesfalls lediglich durch sich selbst, durch ihre eigne Begriffe, bestimmt. Da aber der Mensch zugleich ein sinnliches Wesen ist, und seine freyen Handlungen sich in Wirkungen äussern, die Erscheinungen sind; so sind diese dennoch den Naturgesetzen gänzlich unterworfen, und setzen daher sinnliche Ursachen voraus, durch welche sie bestimmt werden, und aus denen sie völlig erklärt werden können. Wenn wir also alle sinnliche Antriebe eines Menschen bis auf den Grund ausspähen könnten, so würden wir alle seine Handlungen mit völliger Gewißheit vorhersagen, und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen können. Solchergestalt kann der Mensch nach seinem intelligiblen Charakter frey handeln, indeß daß nach seinem empirischen Charakter alle seine Handlungen völlig bestimmt sind.

Diese besondere Caussalität der Vernunft kennen wir nicht unmittelbar, weil wir nur Erscheinungen kennen. Aber bey allem Tadel menschlicher Handlungen setzen wir den intelligiblen Charakter, als den Grund des empirischen Charakters, und der dadurch bestimmten Handlungen, voraus, und ohne diese Voraussetzung würde ganz keine Zurechnung irgend einer Handlung statt finden können.

§. 183.

4) Auflösung der Idee von der absoluten Vollständigkeit der Abhängigkeit im Daseyn.

In der ganzen Sinnenwelt, oder dem Inbegriffe der Erscheinungen, ist alles veränderlich, mithin bedingt und abhängig. Wenn daher Erscheinungen Dinge an sich wären, so daß Bedingung und Bedingtes zu einer Reihe gehörten, so würde überall kein nothwendiges Wesen statt finden: und da es gleichwohl die Vernunft fordert, so würde sie immerdar mit sich selbst im Streite bleiben.

Allein da Erscheinungen keine Dinge an sich sind (§. 81. 127.), und da es ferner nicht nothwendig ist, daß, wenn von Caussalität und Abhängigkeit die Rede ist, die Bedingung mit dem Bedingten gleichartig sey (§. 185.), so hindert die durchgängige Abhängigkeit der Sinnenwelt uns gar nicht, ein unbedingt-nothwendiges Wesen ausser derselben als ihren Grund anzunehmen.

Dieses

Dieses nothwendige Wesen ist zwar dadurch weder seiner Möglichkeit noch Wirklichkeit nach bewiesen. Die Vernunft darf sich in ihrem empirischen Gebrauch keine transscendente Erklärungsgründe erlauben: unterdeß wird sie doch auch keinesweges durch das Gesetz des blos empirischen Verstandesgebrauchs gezwungen, das Intelligible für unmöglich zu erklären, und das Princip der durchgängigen Zufälligkeit in der Sinnenwelt, schließt eine intelligible, von allen Bedingungen der Sinnlichkeit unabhängige, und absolut nothwendigen Ursache darum gar nicht aus, weil sie nicht in der empirischen Reihe anzutreffen ist. Also können auch hier bey der vierten Antinomie beyde Sätze wahr seyn.

§. 184.

Illusion der Vernunft in Ansehung des Mathematischunbedingten nach der ersten und zweyten Antinomie.

Aus dem allen also ist klar, daß die Illusion, durch welche die Vernunft in den beyden ersten Antinomieen getäuschet wird, darinnen bestehet, daß sie sich widersprechende Dinge, das ist Erscheinung als Ding an sich selbst, als in einem Begriffe vereinbar vorstellt; und da kan es dann gar nicht fehlen, daß in ihnen beydes, sowohl Thesis als Antithesis, falsch seyn werden.

Denn man mag nach der ersten Antinomie behaupten, die Welt habe der Zeit nach einen Anfang, und sey dem Raume nach begränzt (§. 162.), oder man mag sagen,

gen, sie habe der Zeit nach keinen Anfang und sey dem Raume nach unendlich (§. 166.); so betrachtet man sie beydemal als ein gegebenes absolut unbedingtes Ganzes. Allein als ein solches ist sie nie ein Gegenstand möglicher Erfahrung, weil eine jede Erscheinung, auf die wir durch den successiven Regressus unserer Anschauungen kommen können, immerfort bedingt ist, und wir vermittelst desselben die Welt eben so wenig durch eine vorhergehende leere Zeit und durch einen folgenden leeren Raum begränzen können, als wir im Stande sind, sie aus einer unendlichen verfloßenen Zeit, und aus einem unendlichen Raume zusammen zu setzen. Demnach mag man sagen: die Welt sey endlich, oder: sie sey unendlich; so betrachtet man sie in beyden Fällen als ein Ding, das als ein absolutes Ganzes, abgesondert von aller Erfahrung, für sich selbst existiret. Eine Sinnenwelt aber, die für sich selbst existirt, ist ein widersprechender Begrif (§. 81. 108.). Daher ist es auch eben so widersprechend zu sagen, die Welt sey endlich, als sie sey unendlich.

Eben dieses findet nun auch in Ansehung der zweyten Antinomie statt. Denn sagt man: die Materie bestehe aus einfachen Theilen (§. 163.); so will das so viel sagen, als: die Reihe der Theile, aus welchen sie zusammengesezt ist, sey endlich: Sagt man aber: die Materie bestehe nicht aus einfachen Theilen (§. 167.); so

meynt

meynt man, die Reihe ihrer Theile sey unendlich. Man siehet also beydemal die Reihe der Theile, aus welchen die Materie besteht, als ein gegebenes schlechthin unbedingtes Ganzes an. Dieses aber ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Denn will man die Reihe der Theile als unendlich annehmen; so kan sie ja durch den successiven Regressus nimmermehr als vollendet gegeben werden. Sicht man sie hingegen als endlich an; so kan das eben so wenig geschehen, weil jeder lezte Theil, den der Regressus giebt, als eine Erscheinung im Raum, wiederum bedingt ist, und also noch einen weitern Regressus, noch eine fernere Theilung gebietet. Folglich mag man sagen: die Materie bestehe aus einfachen Theilen, oder man mag sagen: sie bestehe nicht aus einfachen Theilen; so nimmt man in beyden Fällen die Reihe der Theile, aus welchen sie zusammengesezt ist, also die Materie selbst, als Etwas, das, abgesondert von aller Erfahrung, für sich selbst existiret. Nun aber existirt die Materie und die Theile, aus denen sie zusammengesezt ist, als Erscheinung blos in unserer Vorstellung. Mithin ist eine Materie, deren Theile für sich selbst existiren, ein widersprechender Begrif. Folglich ist es eben so widerspechend, zu sagen, die Materie bestehe aus einfachen, das ist aus einer endlichen Anzahl von Theilen, oder sie bestehe nicht aus einfachen, das heißt aus unendlich vielen, Theilen.

Diese

Diese beyden ersten Antinomieen sind mathematisch, und beschäftigen sich blos mit der Zusammensetzung und Theilung der Erscheinungen in Ansehung der Zeit und des Raums. In beyden ist von lauter gleichartigen Dingen die Rede. Jeder Theil der Welt ist dem Raume und der Zeit nach Erscheinung; mithin muß auch die ganze zusammengesezte Welt Erscheinung seyn: und jeder gegebene Theil der Materie ist Erscheinung; also wird auch jeder Theil derselben Erscheinung seyn müssen. Und so sind es demnach widersprechende Begriffe, wenn man in der ersten Antinomie das Weltganze, und in der zweyten die Theile der Materie als Dinge an sich selbst betrachtet. Es ist gerade so, als wenn ich sagen wollte: ein viereckiger Cirkel ist rund und ein viereckiger Cirkel ist nicht rund. Denn wo der Begrif des Subjects widersprechend ist, da müssen auch beyde contradictorisch entgegengesezte Behauptungen nothwendig falsch seyn. Es ist nämlich falsch, daß ein viereckiger Cirkel rund sey: denn er ist ja eckig; und es ist eben so falsch, daß ein viereckiger Cirkel nicht rund sey, weil er ein Cirkel ist.

§. 185.

Illusion der Vernunft in Ansehung der Idee des Dynamisch-unbedingten, nach der dritten und vierten Antinomie.

So wie in den beyden ersten Antinomieen die Vernunft dadurch getäuscht ward, daß sie sich Dinge, die widersprechend sind, als vereinbar vorstellte, weshalb in

in denselben beyde Sätze, Thesis so gut als Antithesis, falsch waren, eben so besteht in den beyden lezten Antinomieen umgekehrt die Illusion der Vernunft darinn, daß sie Dinge, die vereinbar sind, sich als widersprechend vorstellt. Folglich beruhet die Entgegensetzung in denselben auf einem blosen Misverstande, und so können in diesen beyden lezten Antinomien Thesis und Antithesis wahr seyn. Denn da beyde dynamisch sind, und einen solchen Inhalt haben, dabey man nicht auf dessen Größe in der Anschauung, sondern auf den Grund seines Daseyns siehet (§. 67. 159.), indem sie sich blos mit der Caussalität und Abhängigkeit der Existenz beschäftigen, diese aber nicht nothwendig voraussezt, daß jede Bedingung mit dem Bedingten gleichartig seyn müsse; so ist es möglich, daß hier einer gegebenen Reihe sinnlicher Bedingungen eine ungleichartige Bedingung zum Grunde liege, die nicht sinnlich, und also nicht ein Theil der Reihe ist, sondern als ein Ding an sich selbst, ausser der Reihe liege. Sonach würde die Vernunft dadurch, daß sie das Unbedingte der Erscheinungen voraussezt, befriediget, und die Grundsätze des Verstandes, oder die Naturgesetze (§. 111-124.), würden zugleich unverlezt bleiben, weil die Reihe der Erscheinungen selbst nie abgebrochen, sondern immerdar als bedingt betrachtet würden.

Dieses

Dieses nun zuerst auf die dritte Antinomie angewandt, zeiget uns, daß der Widerstreit zwischen den Naturgesetzen und der Freyheit in derselben ein bloser Schein sey; daher beydes, nämlich sowohl, daß alles in der Welt nach nothwendigen Naturgesetzen erfolge (§. 168.), als auch, daß es eine Caussalität durch Freyheit gebe (§. 164.), wahr seyn kan. Denn obgleich in der Sinnenwelt, wo alle Veränderungen an Zeitverhältnisse gebunden sind, (§ 111.), jede Caussalität, da sie in der Zeit wirkt, auch in der Zeit entstanden seyn muß, also immer wieder von einer andern Ursache abhängig ist, und nie absolut unbedingt seyn, und um deswillen auch der Regressus in der Reihe der Ursachen und Veränderungen nie für vollendet angesehen werden kan; so läßt sich doch gar wohl ohne Widerspruch denken, daß ein Ding an sich selbst, als intelligible Ursache der Erscheinungen, ausserhalb der Reihe derselben, da seyn könne. Denn da es eben nicht nothwendig ist, daß die Wirkung mit der Ursache stets gleichartig sey; so ist es ja möglich, daß dieselbige Begebenheit, die in einer Betrachtung blose Naturwirkung ist, in anderer Rücksicht Wirkung aus Freyheit sey. Wir kennen ja jedes handelnde Subject nur so, wie es uns erscheint, nicht wie es an sich selbst ist. Also ist es gedenkbar, daß ein thätiges Subject ein Vermögen, das nicht Erscheinung ist, besitzen könne, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen seyn möchte. Sonach würde dieses Subject zwar Wirkungen hervorbringen können, die Erscheinungen wären, aber seine Hand-

lung würde als ein Ding an sich selbst nicht unter die Erscheinungen gehören, also unter keinen Zeitbedingungen stehen, mithin weder entstehen noch vergehen, folglich auch nicht dem Naturgesetze: alles, was geschieht, hat eine Ursache (§. 111.), unterworfen seyn; und so würde es seine Wirkungen von selbst anfangen, ohne daß die Handlung selbst in ihm anfängt, das ist, seine Handlungen würden völlig frey seyn. Weil aber doch die Wirkungen seiner freyen Handlungen Erscheinungen wären; so würden diese, so wie jede Erscheinung, insofern zugleich den Naturgesetzen unterworfen seyn, mithin wieder andere Erscheinungen zum Grunde haben, aus denen sie unausbleiblich folgten, und so mit den übrigen Erscheinungen in der Natur in einer nothwendigen Verknüpfung stehen. Auf diese Weise würden die Handlungen eines solchen thätigen Wesens, als Dinge an sich betrachtet, völlig frey seyn, ihre Wirkungen aber würden gleichwohl, da sie sich in der Sinnenwelt offenbaren, als Erscheinungen unter der Nothwendigkeit der Naturgesetze stehen, und sich aus denselben vollkommen erklären lassen. Und so würde dann bey denselbigen Handlungen Freyheit und Naturnothwendigkeit zugleich und ohne allen Widerspruch, allein in verschiedener Beziehung, statt finden, und Satz und Gegensatz in der dritten Antinomie Wahrheit aussagen (§. 181. 182.).

Gerade so ist es nun auch in Ansehung der vierten Antinomie (§. 165. 169.), beschaffen, in welcher der Widerstreit ebenfalls nur scheinbar ist. Es ist nämlich

eben

eben nicht nothwendig, daß ein Wesen, welches die Bedingung von dem Daseyn eines andern Wesens ist, durchaus mit diesem gleichartig seyn müßte. Daher kan hier eben sowohl Thesis und Antithesis beyderseits wahr seyn, nämlich sowohl daß alle Dinge in der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, und also immer nur eine sinnlich bedingte Existenz haben (§. 169.), als auch daß ein nothwendiges Wesen sey, als eine nicht sinnliche Bedingung von der ganzen Reihe (§. 165.). Denn gesetzt, das Wesen, welches die oberste Bedingung von dem Daseyn der ganzen Sinnenwelt ist, sey gar nicht Erscheinung, sondern ein Ding an sich selbst (§. 127.); so wird es in dieser Rücksicht nicht mit zur Sinnenwelt, auch nicht einmal als das oberste Glied derselben, gehören, sondern es wird ganz ausser der Reihe der Erscheinungen, als ein ausserweltliches Wesen, gedacht werden müssen, und insofern könnte es auch nicht dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit der Erscheinungen, nach welchem dieser ihr Daseyn stets bedingt ist, unterworfen seyn. Demnach würde sein Daseyn schlechthin unbedingt, und also absolut nothwendig seyn. Bey dem allen aber blieb dennoch das Naturgesetz, daß jedes Glied in der Reihe der Sinnenwelt, seinem Daseyn nach, empirisch bedingt und zufällig sey, unerschüttert stehen. Hieraus ist nun klar, daß alle Einwürfe, die man irgend etwa wider das Daseyn eines nothwendigen Wesens vorbringen mag, an sich ganz nichtig sind. Eben daraus erhellet aber auch, daß die Art, den Erscheinungen ein unbedingtes Daseyn

zum Grunde zu legen, sich von der Caussalität der Freyheit in der dritten Antinomie ganz und gar unterscheidet. Bey der Freyheit eines Wesens nämlich wird zwar seine Caussalität, seine Handlung, als ein Ding an sich selbst gedacht; das freye Wesen selbst aber gehöret als Ursache dennoch in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, das nothwendige Wesen hingegen auf keine Weise.

Vierter Abschnitt.

Von der transscendentalen Idee des absoluten Inbegrifs.

---

§. 186.

Rationale Theologie.

Diejenige Idee der reinen Vernunft, auf welche sie durch die Form der disjunctiven Vernunftschlüsse geleitet wird, (§. 74.), ist die Idee des absoluten Inbegrifs, oder eines **Wesens**, das die oberste Bedingung der **Möglichkeit** von allem überhaupt, was gedacht werden kann, enthält, mithin der Inbegrif aller Realität ist (§. 75.). Diese Idee ist theologisch, und so giebt sie uns durch die Vorspiegelung eines Wesens aller Wesen die Idee einer rationalen Theologie an die Hand.

§. 187.

Ideal der reinen Vernunft.

Ein Begrif, der ohne allen Inhalt gesetzt wird, ist insofern unbestimmt, und steht daher unter dem logischen Satze der Bestimmbarkeit, nach welchem, vermöge des

Satzes

Satzes vom Widerspruche (§. 97.), jedem Begriffe von zweyen einander entgegengesetzten Prädicaten nur eins zukommen kan. In dieser Rücksicht ist der Begrif blos logisch möglich, das ist, gedenkbar. Sieht man aber zugleich auf den Inhalt desselben, oder auf den Gegenstand, auf welchen er sich beziehen soll; so muß man die Möglichkeit eines jeden Dinges nach dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung abmessen. Dieser aber verlangt, daß einem jeden Dinge von allen möglichen Prädicaten der Dinge überhaupt, verglichen mit ihrem Gegentheil, nothwendig eins zukommen müsse. Dieser Grundsatz also betrift die Verbindung aller Prädicate, die den vollständigen Begrif von einem Dinge ausmachen, und ist daher ein synthetischer Grundsatz (§. 98.). Demnach leitet ein jedes Ding seine Möglichkeit von dem Antheil ab, den es am gesammten Inbegrif aller Möglichkeit hat, und wir können die Möglichkeit keines einzigen Dinges anders vollständig erkennen, als wenn wir den Stof dazu aus dem Inbegriffe alles Möglichen herausnehmen, und um dieses thun zu können, müssen wir erst alles Mögliche erkennen. Da dieses nun unmöglich ist, so muß auch jenes hinwegfallen.

Der Inbegrif alles Möglichen ist also dem ersten Anblicke nach unbestimmt; jedennoch kläret er sich bey näherer Untersuchung bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe von einem Individuum auf. Alle Prädicate nämlich, die den Inbegrif alles Möglichen ausmachen können, sind von der Art, daß sie entweder

ein Seyn, oder ein Nichtseyn vorstellen. Nun ist das Seyn ein Etwas, eine Realität, das Nichtseyn hingegen eine Negation, ein Mangel der Realität (§. 63. 95.), mithin, wenn dasselbe allein gedacht wird, die völlige Aufhebung aller Dinge. Sonach schließt die Idee vom Inbegriffe alles Möglichen alle Negationen aus, und ist daher nichts anders, als die Idee von einem All der Realität. Das All der Realität ist also die Materie der Möglichkeit aller Dinge, und da dieses All der Realität von allen contradictorisch entgegen gesetzten Prädicaten immer das, was zum Seyn gehört, in seiner Bestimmung hat, so ist es um deswillen durchgängig bestimmt, es ist ein einzelnes Wesen, ein Individuum. Eine solche Idee aber, deren Gegenstand ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding ist, nennen wir ein Ideal. Dergleichen Ideale enthält die menschliche Vernunft, als regulative Principien, und als Grund der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen. Die Vernunft bedarf ihrer zur durchgängigen Bestimmung nach Regeln a priori. Sie sind also keine Hirngespinste.

Indem nun die Vernunft dieses transscendentale Ideal zum Grunde der durchgängigen Bestimmung aller möglichen Dinge legt, so verfährt sie nach der Analogie eines disjunctiven Vernunftschlusses (§. 74. 140.). Der Obersatz ist die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begrifs; der Untersatz schränkt diese Sphäre auf einen Theil ein, und der Schlußsatz bestimmt durch denselben

den

den Begrif, und so bildet sich die Vernunft die Idee von einem Wesen, das alle Realität besitzt, welches daher der ursprüngliche Grund von allem Möglichen ist, und das wir um deswillen als das Urwesen, von welchem sie sich alle andere Dinge, ihrer Möglichkeit nach, als abgeleitet vorstellt, als das höchste Wesen, sofern es keines über sich hat, als das Wesen aller Wesen, das die materiale Bedingung der Möglichkeit aller übrigen ist, als einig, einfach, allgenugsam, unveränderlich, geistig, u. s. w. als Gott, denket.

§. 188.

Illusion der Vernunft, in Ansehung der Bildung dieses Ideals des realsten Wesens.

Allein dieses All der Realität drückt nicht das objective Verhältniß eines Gegenstandes zu andern Dingen aus; es bedeutet blos das Verhältniß einer Idee zu Begriffen, und von seiner Existenz wissen wir nichts. Es ist nur ein Begrif, den die Vernunft blos zur durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt (§. 187.) nöthig hat, um den Verstandeserkenntnissen Vollständigkeit zu geben. Die durchgängige Bestimmung eines Dinges aber ist ein Begrif, den wir seiner absoluten Vollständigkeit nach niemals in concreto darstellen können (§. 76. 77.). Und so kan der Begrif von dem All der Realität keinen besondern Gegenstand bezeichnen, sondern er ist eine blose Idee, mithin ohne alle objective Realität.

Daß wir also dieses All der Realität als ein wirkliches Ding, als objectiv gegeben, ansehen, daß wir das-

 selbe

selbe so gar hypostasiren und personificiren, das heißt, zu einer Substanz, zu einem einfachen, numerisch identischen Wesen machen, ist eine Erdichtung, die ganz keinen Beweis für sich hat, sondern auf einem bloßen dialektischen Scheine beruhet. Dieser Schein aber gründet sich darauf, daß wir Erscheinungen, weil die Materie uns in der Zeit gegeben seyn muß (§. 47. S. 130.), für Dinge an sich anzusehen geneigt sind. Wir setzen daher den Inbegrif aller Materie, die gesammte Erfahrung, oder das Reale aller Erscheinungen, das wir zur durchgängigen Bestimmung der Erscheinungen nöthig haben, gleichfalls als gegeben voraus, und so verwandeln wir unvermerkt die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes (§. 51.) in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen (§. 76.), welches wir hernach als ein einzelnes Wesen an die Spitze der Möglichkeit aller Dinge stellen, und diese davon ableiten.

„Es ist wahr", setzt man uns hier entgegen, „daß „in unserer gesammten objectiven Erkenntniß dieses Ideal „begriffen ist, daß es zu allem bestimmten Denken eines „wirklichen Dinges nothwendig ist, daß es nicht aus „den Dingen, die wir denken, erst entsprungen seyn „kan, also in Rücksicht auf sie a priori in uns liegt, daß „es aber auch auf keine Art dargestellt werden kan, weil „jede Darstellung eines Dinges den Inbegrif aller Mög„lichkeit schon voraus setzt, und daraus abgeleitet werden „muß — Daraus folgt aber gar nicht, daß dieß Ideal „zuerst ganz rein und abgesondert in uns liege, und als-

„dann

Nach welcher Logik kan ich aber von der logischen Möglichkeit eines Dinges, von der Denkbarkeit eines Begriffs, auf die reale Möglichkeit des Dinges selbst ausserhalb des Begriffs schließen? Gesezt nun auch, daß das reale Wesen objectiv möglich wäre, aus welchem Grunde will man davon auf sein nothwendiges Daseyn folgern? Wenn ein goldner Berg nicht nur logisch, sondern auch real möglich ist, wie er es ist; denn Gold ist wirklich vorhanden, mithin muß auch ein Berg aus Gold objectiv möglich seyn: wird um deswillen ein goldner Berg auch wirklich seyn? Gerade so haltbar ist der Schluß, wenn man von der logischen Möglichkeit des realsten Wesens auf seine reale Möglichkeit und auf sein nothwendiges Daseyn folgert. Wenn man uns nun sogar zugestehen muß, daß die Sätze: ein höchstes Wesen ist möglich — das realste Wesen existirt, nothwendig nur Gedanken sind, und doch will man diesen Gedanken absolute Realität vindiciren, so steht man mit sich selbst im Widerspruche, und läßt sich durch leere Illusion zu dieser Behauptung verleiten. Hat es also je solche vernünftige Philosophen gegeben, die so inconsequent denken konnten, und bey der Ueberzeugung, daß sie mit diesen ihren Begriffen nie über ihr Denken hinaus kämen, dennoch durch dieselben erfahren und wissen wollten, was in unserer Erkenntniß (nicht in unserm Denken) enthalten sey, und nicht was ganz und gar ausser ihr

 liege;

kennen, das ist, mit seinen unterscheidenden Merkmalen und wesentlichen Bestimmungen, als ein einzelnes Wesen, uns vorstellen können; so ist sie um deswillen eine blose Idee, der die objective Realität völlig abgehet. Und es ist so gar nicht einer angeblichen Indication unserer Erkenntniß gemäß, wenn wir urtheilen, daß jenes Ideal mit dem ersten Act einer objectiven Erkenntniß zugleich da sey, und uns auf Etwas ausser ihr, als auf ihren Grund, hinweise, daß es vielmehr ein unverzeihliger Sprung ist, den die Vernunft wagt, wenn sie durch den Schein getäuschet, aus der Sinnenwelt in die ihr unbekannten und unzugänglichen Regionen des Uebersinnlichen überfliegt, und dieses Ideal als ausser uns in einem absolut nothwendigen Daseyn gegründet betrachtet. Man sehe, was ich schon an mehrern Stellen wider dieses unbefugte Benehmen (§. 65. 85. 96. 98. 101. 105. 109. 124. 127. 142.) erinnert habe.

§. 189.

Beweise der speculativen Vernunft für ein höchstes Wesen.

So nothwendig also die Voraussetzung eines Urwesens zur durchgängigen Bestimmung der Verstandesbegriffe ist, so ist es doch immer nur ein blosses Selbstgeschöpf des Denkens, und es ist um deswillen sehr gewagt, es für ein wirkliches Wesen anzunehmen. Die Vernunft ist daher bemühet, sich von seinem Daseyn noch auf andere Weise zu versichern.

Die

Die Vernunft nämlich schließt so: Es ist etwas da; daher muß etwas nothwendiger Weise da seyn. Denn da alle bekannte Wesen den zureichenden Grund ihrer Existenz nicht in sich haben, und ihr Daseyn zufällig ist; so muß dieser Grund entweder nirgends, oder er muß in einem Wesen vorhanden seyn, das von sich selbst existirt, weil, wenn es nicht von sich selbst existirte, es mit zur Welt gehören würde, und so blieb die Schwierigkeit, ihr Daseyn zu erklären, dieselbige. Zu diesem nothwendigen Daseyn ist kein Begrif so schicklich, als der des realsten Wesens: denn dieses ist die Bedingung alles Möglichen, ohne selbst bedingt zu seyn. Folglich existirt ein höchstes Wesen, worinn die Möglichkeit aller andern Dinge gegründet ist.

Dieser Schluß ist gegründet und richtig, in sofern von Entschliessungen die Rede ist, da ein nothwendiges Wesen schon vorausgesetzt, und nur gefragt wird, wohin man es setzen müsse. Da bleibt uns freilich keine andere Wahl übrig. Nicht so, wenn man vom Wissen und Urtheilen spricht. Denn wenn auch irgend ein Daseyn ein nothwendiges Wesen voraussetzt, wenn auch das realste Wesen unbedingt nothwendig ist: wer kan denn zwischen dem Begriffe eines eingeschränkten Wesens und dem des nothwendigen Daseyns, obgleich es dasselbe auch nicht bey sich führt, einen Widerspruch zeigen? Sagt uns also dieses Argument irgend im mindesten etwas von den Eigenschaften eines nothwendigen Wesens?

Jeden-

Jedennoch bleibt dieser Beweis immer noch wichtig, und verdient unsere Aufmerksamkeit. Denn wenn uns die Vernunft Verbindlichkeiten auflegt, die, ohne ein höchstes Wesen vorauszusetzen, ohne alle Realität der Anwendung sind; so haben wir nun auch die Verbindlichkeit, den Begriffen zu folgen, die, so wenig sie auch objectiv zulänglich sind, doch nach dem Maaße unserer Vernunft ein großes Uebergewicht haben. (§. 196.).

Es giebt noch einen andern Beweis für das Daseyn eines höchsten Wesens, welcher auch dem gemeinsten Menschensinne angemessen ist, ob er gleich transscendental ist; nämlich dieser: Alles verändert sich, und muß also eine Ursache haben. Da nun jede Ursache in der Erfahrung wieder eine Ursache hat; so ist nichts natürlicher, als die höchste Ursache für die oberste anzunehmen, und für schlechthin nothwendig zu halten, weil wir bis zu ihr hinaufsteigen müssen. Diese Art zu schliessen, ist der gemeinsten Vernunft so natürlich, daß es kein Wunder ist, wenn wir in der blindesten Vielgötterey immer noch Spuren des Monotheismus entdecken. Allein in speculativer Hinsicht ist auch dieses Argument, wie in der Folge erhellen wird, von keinem Gehalt.

Ueberhaupt aber sind nur drey Arten möglich, das Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft zu beweisen. Man steigt nämlich entweder von der bestimmten Erfahrung und Beobachtung und der dadurch erkannten besondern Beschaffenheit der Sinnenwelt nach den Gesetzen der Caussalität (§. 111.) bis zur ersten Ursache ausser der

Welt

Welt hinauf; oder man legt hierzu nur eine unbestimmte Erfahrung, irgend ein Daseyn, zum Grunde; oder man abstrahiret endlich von aller Erfahrung, und schließt völlig a priori aus bloßen Begriffen auf das Daseyn der ersten Ursache. Untersuchen wir aber diese drey Arten genauer, so zeigt sich, daß die Vernunft bey keiner derselben über die Sinnenwelt hinaus kommen, und in ihrer Bemühung, den gesuchten Zweck zu erreichen, des Erfolgs versichert seyn könne. Da der letzte Beweis den beyden erstern zum Grunde liegt, so ist es rathsam, denselben auch zuerst einer strengen Prüfung zu unterwerfen.

§. 190.

Unmöglichkeit des ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes.

Der ontologische Beweis schließt aus dem blosen Begriffe des realsten Wesens nicht nur auf seine Möglichkeit, sondern auch auf sein nothwendiges Daseyn. Einmal schließt er auf die Möglichkeit des realsten Wesens, weil der Begrif desselben nichts Widersprechendes enthält: denn der Begrif der Realität schließt alle Negation, und mithin auch allen Widerspruch, aus (§. 187.). Alles aber, was keinen Widerspruch befaßt, ist möglich; folglich ist das realste Wesen möglich.

Dieser Beweis schließt ferner zweytens auch auf das nothwendige Daseyn dieses allerrealsten Wesens, darum weil in dem Begriffe aller möglichen Realität das Daseyn schon mit enthalten sey: denn das realste Wesen denken, und es ohne Existenz denken, heisse einen Wider-

spruch

spruch denken, und es folge daher, daß die Möglichkeit des realsten Wesens ein Widerspruch sey, wofern dasselbe nicht wirklich existire. Das Daseyn desselben sey also erwiesen, da seine Möglichkeit ganz keinen Zweifel leide.

Allein indem dieser Beweis die Möglichkeit sowohl, als das Daseyn des allerrealsten Wesens für etwas annimmt, das schon in dem Begriffe desselben enthalten sey; so sieht er auch beyde Sätze: das allerrealste Wesen ist möglich — und: das realste Wesen existirt, oder ist wirklich, als blose analytische Sätze (§. 15.) an, deren Läugnung ein offenbarer Widerspruch seyn würde. Hierinn aber liegt eben das Fehlerhafte dieses Arguments. Ich habe nämlich bereits oben (§. 120 — 122.) bemerkt und erwiesen, daß die Prädicate der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit eines Dinges nie schon in dem Begriffe desselben liegen, daß sie daher nie denselben, wohl aber unsere Erkenntniß, vermehren. Also sind die Sätze: ein Ding ist möglich, es ist wirklich, es ist nothwendig da, keine analytische, sie sind insgesamt synthetische Sätze, und das Prädicat der Möglichkeit, des Daseyns, der Nothwendigkeit in diesen Sätzen sind dem Subjecte derselben nicht subordinirt, sondern coordinirt. Wenn daher der Begrif eines Dinges nichts Widersprechendes befaßt, so hat zwar in sofern der Begrif logische Möglichkeit; aber diese ist von der realen Möglichkeit wesentlich verschieden, von welcher doch eigentlich hier die Rede seyn kan. Demnach kan der Begrif immer noch ein leerer Begrif, ohne allen Inhalt und

Gegen-

Gegenstand seyn, mithin das Ding, das man unter dem Begriffe denkt, ein bloses Gedankending seyn. Wenn nun also gleich der Begrif des realsten Wesens von allem Widerspruche völlig frey ist, so kan man doch immer noch fragen, ob er auch objective Realität habe, und ob ein solches Wesen auch real möglich sey. Diese Frage aber wird daraus gar nicht entschieden.

Eben so wenig enthält der blose Begrif eines Dinges Grund, auf sein Daseyn zu schließen. Denn der Begrif eines Dinges sey auch noch so vollständig, so läßt sich doch immer noch fragen, ob dieses Ding selbst möglich oder wirklich sey. Um deswillen kan der Satz: ein Ding existirt, nie ein analytischer Satz seyn, wofern man nicht das Prädicat des Daseyns schon im Subjecte voraussetzen will.

Man mache nun die Anwendung davon auf den gegenwärtigen Fall, und man wird finden, daß man die Möglichkeit oder das Daseyn des realsten Wesens auf keine Weise vorauszusetzen berechtiget sey. Der Begrif eines realsten oder absolut nothwendigen Wesens ist ja eine blose Idee (§. 76.), die den Verstand nur begränzt, aber gar nicht erweitert, und mithin ist er ohne alle objective Realität: womit wollte man also die Voraussetzung eines solchen Wesens rechtfertigen? Sagt man, es sey unmöglich, daß ein nothwendiges Wesen nicht sey; so ist dieses allerdings ein Widerspruch: aber nur ein Widerspruch im Denken, aber nicht im Object, denn das nothwendige Wesen ist kein Object. Zwar kan man,

wenn

wenn man ein nothwendiges Wesen voraussetzt, sein Nichtseyn schlechthin nicht denken; aber man hat deshalb noch keinen Grund, es vorauszusetzen. Man kan also den ganzen Satz aufheben, und so hört alsdann auch aller Widerspruch auf. Sagt man nun, das allerrealste Wesen sey möglich, aber unmöglich sey es, daß es nicht sey; so ist das am Ende wieder dasselbige. Jene Möglichkeit ist blos logisch, keinesweges real. Wenn aber das realste Wesen auch objectiv möglich ist; so folgt daraus immer noch nicht, daß es existiren muß. Denn das Daseyn ist ja nicht eine besondere Realität, die zu dem Dinge, das ich im Begriffe denke, noch hinzu kommen muß, wenn ich es als existirend denken will. Denn wäre dieses, so würde ich itzt nicht mehr dasselbige Ding denken, sondern ein ganz anderes, das eine Realität mehr hätte: und so würde ich mir selbst widersprechen, wenn ich sagte: das Ding, das ich mir in meinem Begriffe vorstelle, existirt. Daraus ist offenbar, daß durch das Daseyn keine neue Realität zum Gegenstande des Begrifs hinzukomme, sondern daß vielmehr durch das Daseyn der Gegenstand selbst zum Begriffe hinzutrete. Wenn ich also sage: ein Ding existirt; so heißt dieses so viel: ich habe davon nicht blos einen Begrif, sondern dieses Ding ist mit allen den realen Prädicaten, die ich im Begriffe desselben denke, auch als ein Gegenstand möglicher Erfahrung gegeben. Demnach wird der Begrif von einem Dinge durch das wirkliche Daseyn desselben nicht im geringsten vermehrt, sondern blos die Art

und

und Weise, wie das Ding sich zu unserm Erkenntniß-vermögen verhält, wird dadurch bestimmt, weil ein existirendes Ding auch a posteriori durch Wahrnehmung erkannt werden kan. So wird, zum Beyspiel, der Begrif von tausend Thalern keinesweges dadurch vermehrt, daß ich durch irgend einen Zufall diese Summe zum Besitz erhalte, nur mein Vermögen und meine Erkenntniß davon wird dadurch vermehrt, so wie mein Erkenntniß-vermögen bestimmt wird, sie, als den Gegenstand selbst, als wirklich, das ist in einer möglichen Erfahrung gegeben, zu denken. Wer siehet also nicht, daß es schlechterdings nicht ausführbar, sondern nur Täuschung ist, wenn man sich einfallen läßt, aus dem blosen Begriffe des realsten Wesens auf seine Möglichkeit, oder auf sein nothwendiges Daseyn zu schließen.

„Ich sehe hier einen Einwurf. „Wir müssen," sagt man, „ein höchstes Wesen denken, so als ob es wirklich „da wäre, weil wir sonst keine Realität vernünftig — „als durchgängig bestimmte Realität, und also auch kein „Ding in der Erscheinung denken könnten: hingegen kön-„nen wir nicht denken, daß das höchste Wesen anders „woher entsprungen sey: wir müssen ein nothwendiges „Wesen als vorhanden denken, weil wir sonst gar kein „Daseyn, also auch kein wirkliches Ding in der Er-„scheinung denken könnten; hingegen können wir nicht „denken, daß dieses nothwendige Wesen nicht sey und

„nicht seyn könne. Nun wissen wir gar wohl, daß dieß „alles nur Gedanken sind, die zwar aller sinnlichen Rea„lität zum Grunde liegen, aber eben deswegen selber kei„ne sinnliche Realität enthalten: allein dem ungeachtet „vindiciren wir ihnen doch das, was sie aussagen, „nämlich absolute Realität, weil sonst unser Denken „und Vorstellen leere Illusion wäre. Dieß wollte Leib„nitz, dieß wollen alle vernünftige Philosophen sagen. „Freylich kommen sie damit über ihr Denken nicht hin„aus: aber der ist auch kein Philosoph mehr, der über „sein Denken jemals hinaus kommen will. Wir wol„len nur wissen, was in unserer Erkenntniß enthal„ten ist; und nicht, was ganz und gar ausser ihr liegt, „und darauf verlassen wir uns"—

Ich habe schon oft bemerkt, daß die meisten Einwürfe gegen die Behauptungen der kritischen Philosophie die unlogische Verwechselung des Denkens und Erkennens zu ihrer Veranlassung haben. Diese ist denn nun auch lediglich der Grund, auf welchem dieser Einwurf beruhet. Wenn ein Begrif als Regel der durchgängigen Bestimmung im Denken gebraucht werden kan; folgt denn wohl daraus, daß er um deswillen auch dem Erkennen einen Gegenstand darstellen, und also von constitutiven Gebrauche seyn werde? Wenn, und in wie fern, in dem Begriffe des realsten Wesens nichts Widersprechendes befindlich ist, in sofern ist er logisch möglich.

Nach

Nach welcher Logik kan ich aber von der logischen Möglichkeit eines Dinges, von der Denkbarkeit eines Begriffs, auf die reale Möglichkeit des Dinges selbst ausserhalb des Begriffs schließen? Gesezt nun auch, daß das realste Wesen objectiv möglich wäre, aus welchem Grunde will man davon auf sein nothwendiges Daseyn folgern? Wenn ein goldner Berg nicht nur logisch, sondern auch real möglich ist, wie er es ist; denn Gold ist wirklich vorhanden, mithin muß auch ein Berg aus Gold objectiv möglich seyn: wird um deswillen ein goldner Berg auch wirklich seyn? Gerade so haltbar ist der Schluß, wenn man von der logischen Möglichkeit des realsten Wesens auf seine reale Möglichkeit und auf sein nothwendiges Daseyn folgert. Wenn man uns nun sogar zugestehen muß, daß die Sätze: ein höchstes Wesen ist möglich — das realste Wesen existirt, nothwendig nur Gedanken sind, und doch will man diesen Gedanken absolute Realität vindiciren, so steht man mit sich selbst im Widerspruche, und läßt sich durch leere Illusion zu dieser Behauptung verleiten. Hat es also je solche vernünftige Philosophen gegeben, die so inconsequent denken konnten, und bey der Ueberzeugung, daß sie mit diesen ihren Begriffen nie über ihr Denken hinaus kämen, dennoch durch dieselben erfahren und wissen wollten, was in unserer Erkenntniß (nicht in unserm Denken) enthalten sey, und nicht was ganz und gar ausser ihr

liege; so thaten sie unrecht, wenn sie die Dinge, die ganz ausser unsrer Erkenntniß liegen, die reinen Vernunftbegriffe, realisiren, und ihre subjective Gültigkeit in eine objective umwandeln wollten.

§. 191.

Unmöglichkeit des kosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes.

Der kosmologische Beweis gehet von der Existenz anderer Dinge aus, und schließt: Es existirt etwas, wenigstens ich; also muß ein absolut nothwendiges Wesen existiren. Denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines andern, als seiner Ursache; von dieser aber gilt der Schluß weiter bis zu einer Ursache, die nicht zufällig, und daher absolut nothwendig da ist. Das, was absolut nothwendig existirt, muß durch sich selbst, oder durch seinen Begrif, durchgängig bestimmt seyn. Durchgängig a priori bestimmt ist nur das realste Wesen. Folglich ist das realste Wesen das absolut nothwendige Wesen.

Allein dieser Beweis bestehet aus lauter Trugschlüssen. Er schließt nämlich zum ersten aus dem Zufälligen auf ein absolut nothwendiges Wesen nach dem Gesetze der Caussalität (§. 111.) in der vierten Antinomie (§. 165.). Allein der Grundsatz der Caussalität gilt nur empirisch von den Zuständen, gar nicht von den Substanzen in der Erscheinung. Mithin kan er nicht auf ein Wesen ausser der Sinnenwelt hinleiten.

Zweys-

Zweytens ist zwar das Aufsteigen vom Zufälligen zu dem unbedingt Nothwendigen eine Forderung der Vernunft (§. 75.). Wie kan sie aber das wirkliche Daseyn aus einem blosen Begriffe ableiten, und so das Nothwendige, ohne Bedingung, die es nothwendig machet, finden?

Endlich stüzt sich doch alle Gültigkeit dieses Beweises lediglich wiederum auf die Gültigkeit des ontologischen Beweises (§. 196.). Denn die ganze Beweiskraft liegt in der Voraussetzung des Satzes: ein jedes absolut nothwendiges Wesen ist ein realstes Wesen. Weil sich nun alle bejahende Sätze, wenigstens per accidens, umkehren lassen; so wird folgen, daß wenn jener Satz richtig ist, auch dieser richtig seyn müsse: einige realste Wesen sind absolut nothwendige Wesen. Ein realstes Wesen aber ist von dem andern realsten Wesen in nichts unterschieden, und was von einem gilt, dasselbige gilt auch von allen. Folglich wird ein jedes realstes Wesen auch ein nothwendiges Wesen seyn, und also absolut nothwendig existiren. Nun ist dieser Satz blos aus seinen Begriffen a priori bestimmt, mithin wird der blose Begrif des realsten Wesens auch sein absolutes Daseyn mit sich führen. Und das ist es eben, was der ontologische Beweis behauptete. Demnach sezt die Gültigkeit des kosmologischen Beweises schon die Gültigkeit des onto-

logischen voraus. Da nun dieser Trug und Täuschung ist, wie sollte es jener nicht auch seyn?

Hier höre ich einen Einwurf: „Der Satz des zurei-„chenden Grundes," sagt man, „ist selbst nach Kanti-„schen Begriffen ein subjectives Gesetz und eine formale „Bedingung der Vernunft, nach welchem sie von jedem „Geschehenen einen Grund fordert und fordern muß, „wenn sie dem Bedürfniß eine Genüge leisten will, das „ihr durch dieses Gesetz erweckt wird. Diesem zufolge ist „jener Grundsatz ein physisches und nothwendiges Ge-„setz, unter dessen Aufsicht die Wirkungen der Vernunft „gegeben worden sind, und es steht durchaus nicht in „ihrer Gewalt, den Forderungen desselben auszuwei-„chen. — Sie schließt also von den Erscheinungen auf „das Reale, das diesem zum Grunde liegt, obwohl „dasselbe in der Sinnenwelt nicht gegeben ist, und auch „nicht gegeben werden kan. — Zu diesem Schlusse aber „ist die Vernunft deswegen berechtiget, weil, da die „Veränderungen der Sinnlichkeit wahre und reelle Wir-„kungen sind, von welchen mein Vergnügen und Schmerz „abhängt, auch ihre Ursachen gleichfalls ein reelles Da-„seyn haben müssen, indem reelle Wirkungen von keinen „andern, als reellen Ursachen herrühren können. Da „nun durch Sinnlichkeit alles Denken erst möglich wird; „so muß außerhalb diesem Erkenntnißvermögen der Real- „und Existential-Grund dieser Veränderungen der Sinn-

„lichkeit

„lichkeit zu suchen seyn, mithin in dem, was allen un„sern Erscheinungen zum Grunde liegt. Dieses aber ist „nichts anders, als das objective Daseyn der Dinge.— „Das nämliche Gesetz nun, welches die Vernunft nöthi„get, die objective Realität der substantiellen Kräfte „als den Erscheinungen in der Sinnenwelt zu folgern, „berechtiget sie auch von dem, was in der Sinnenwelt „als bedingt gegeben ist, auf ein nothwendiges und ob„jectiv reelles Daseyn einer ersten Ursache zu schließen, „und dieselbe ausserhalb den Gränzen der Erfahrung zu „suchen, da sie solche nicht innerhalb derselben finden kan.“ —

Allein zugegeben, daß der Grundsatz der Caussalität ein subjectives Gesetz und eine formale Bedingung der Vernunft ist, nach welchem sie von dem Geschehenen einen Grund fordern muß; zugegeben, daß derselbe ein physisches und nothwendiges Gesetz ist, dessen Forderungen die Vernunft nicht ausweichen könne: so ist jener Grundsatz demungeachtet kein constitutives, sondern ein blos regulatives Gesetz. Es vermag nicht, unsere Erkenntnisse von einem gegebenen Gegenstande zu erweitern, sondern es soll unsere Erkenntnisse in der Sinnenwelt nur leiten, so daß wir in unsern Nachforschungen über die Ursachen der existirenden Dinge nie stille stehen, sondern so verfahren, als ob zu allem Existirenden es einen nothwendigen Grund gäbe. Diesen nothwen-

digen Grund selbst aber kan es nicht finden und bestimmen (§. 77.).

Wenn aber die Vernunft ferner von den Erscheinungen in der Sinnenwelt auf das ihnen zum Grunde liegende reale *Wesen* schließt, so verschaft ihr dieser Gebrauch eines Gesetzes, das blos formal und regulativ ist, nicht die mindeste Erweiterung ihrer Erkenntniß und sie erhält doch nur einen völlig leeren Begrif, die ganz unbestimmte allgemeine Vorstellung von einem Etwas (§. 81. 127.).

So müssen auch da, wo reelle Wirkungen gegeben sind, auch reelle Ursachen vorhanden seyn. Aber jene Ursachen dürfen, der Natur der reinen Verstandesbegriffe und der aus denselben gebildeten Grundsätze des reinen Verstandes gemäß (§. 56. 91.), nur in der Sinnenwelt, gar nicht in den *realen Wesen*, den Dingen an sich, aufgesucht werden, wenn sie, als blos in der Erfahrung anwendbar, nicht allen Sinn verlieren sollen (§. 93.).

Wenn nun aber alles Denken erst durch Sinnlichkeit möglich wird, wenn wir erst unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen möglicher Erfahrung selbst empfangen müssen, ehe wir denken und urtheilen können; so kan ja der Grund von den Veränderungen unserer Sinnlichkeit nicht in dem, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, in dem realen Wesen, in den Dingen an sich zu suchen

seyn,

seyn, sondern vielmehr in der ursprünglichen Receptivität des sinnlichen Vermögens der Seele (§. 79. 82.) verbunden mit der Organisation der sinnlichen Werkzeuge im Körper (§. 80. 81.).

So wenig wir also berechtiget sind, nach dem Satze des zureichenden Grundes aus den Erscheinungen auf die objective Realität der ihnen zum Grunde liegenden realen Wesen, oder der Dinge an sich, zu schließen, eben so wenig nöthiget uns das Gesetz der Caussalität, dessen Gebrauch nur blos regulativ seyn kan, und sich nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung einschränkt, von dem, was in der Sinnenwelt als bedingt gegeben ist, auf ein nothwendiges und objectiv reelles Daseyn einer ersten Ursache ausserhalb der Gränzen der Sinnenwelt mit Sicherheit zu folgern. Denn objectiv reelles Daseyn der Dinge kann nie aus den Begriffen derselben, sondern es muß lediglich aus Wahrnehmung erkannt werden; weil Begriffe blos logisch in meinem Verstande existiren, und völlig leer sind, wenn ihnen nichts in der Erfahrung correspondiret. Demnach sind die realen Wesen, oder die Dinge an sich, so wie das absolut Nothwendige, die erste Ursache u. s. w. nichts als blose Begriffe, Verstandeswesen, Gedanken = Dinge, denen also auch das Prädicat des Daseyns blos logisch, keinesweges aber objectiv real zukommen kan.

§. 192.

Aufdeckung des dialektischen Scheins in den transscendentalen Beweisen für das Daseyn Gottes.

Die Vernunft findet das Gesetz in sich, bey jedem Existirenden etwas Nothwendiges zu denken (§. 189.); sie findet aber auch, daß sie nicht befugt sey, das, was nicht vorstellbar ist, zu denken. Da sie nun kein absolut nothwendiges Ding denken kan, so darf sie das nicht denken, was sie doch denken muß. In der That ein sonderbarer Widerspruch, in welchem die Vernunft mit sich selber stehen würde, wenn Zufälligkeit und Nothwendigkeit die Dinge selbst beträfe. Allein sie betrift diese gar nicht, sie betrift nur unser Denken. Folglich sind beyde Gesetze nicht objectiv, sondern nur subjectiv, und wollen mehr nicht, als so viel, sagen: wir müssen die Natur so ansehen, als ob es zu allem Existirenden einen absolut nothwendigen Grund gäb; wir müssen aber kein Ding als diesen obersten Grund ansehen.

Das absolut Nothwendige kan daher weder die Welt selber, noch etwas zu der Welt gehöriges, wie, zum Beyspiel, die Materie der Alten, seyn. Diese nämlich ist wohl als Substratum der Erscheinungen das oberste empirische Princip ihrer Einheit: aber da jede ihrer Bestimmungen selbst eine Wirkung ist; so ist sie ganz abgeleitet, mithin nicht absolut nothwendig, oder, wenn sie es wäre, nicht mehr empirisch gegeben, mithin bloser Gedanke.

ke. Das absolut Nothwendige muß also ausser der Welt liegen: daher hindert es nun nicht alles als abgeleitet vorzustellen, und doch zugleich der Vollständigkeit der Ableitung entgegen zu streben.

Demnach ist das Ideal der reinen Vernunft ein blos regulatives Princip, alle Verbindung in der Welt als aus einer nothwendigen allgenugsamen Ursache entsprungen zu betrachten, aber nicht constitutives, nicht Behauptung der Existenz dieser Ursache. Weil aber systematische Einheit der Natur nicht zum Princip des empirischen Gebrauchs aufgestellt werden kan, als sofern wir das Ideal zum Grunde legen; so wird das Ideal dadurch zum wirklichen Gegenstand und als oberste Bedingung nothwendig, mithin das regulative Princip in ein constitutives verwandelt. Allein diese Verwechselung wird dadurch entdeckt, daß die absolute Nothwendigkeit keines Begriffs fähig, also nur formale Bedingung des Denkens, nicht materiale Bedingung des Daseyns in meiner Vernunft ist.

„Ja,“ wendet man hier ein, „das alles will doch „mehr nicht, als so viel, sagen: Wir müssen alle Existenz aus einer absolut nothwendigen herleiten, und „doch können wir diese nicht vorstellen, also ist beydes, „sowohl die Unmöglichkeit, als die Möglichkeit einer absolut nothwendigen Existenz, nicht objectiv, nicht darstellbar in einem Sinnendinge, sondern nur subjectiv,

„das

„das heißt, es ist nur ein möglicher Gedanke, und eine „unmögliche Sinnenvorstellung, ist also gar kein wirkli„ches Ding für uns, obgleich auch nicht schlechterdings „unmöglich, es scheint aber ein wirkliches Ding zu seyn, „weil es die Bedingung ist, wirkliche Dinge vorzustellen, „und ist es doch nicht, weil diese wirkliche Dinge nur „Erscheinungen, nur in der Vorstellung wirklich sind, „sie wären aber ohne jene Idee keine Erscheinungen. — „Auf diese Art drehen wir uns in einer ewigen Tautolo„gie herum, wenn wir nicht über das alles so urtheilen: „weil wir etwas Existirendes wirklich vorstellen, und „zu allem Existirenden etwas Nothwendiges denken müs„sen, ob wir dieß gleich nicht versinnlichen können, un„ser Vorstellen und Denken aber kein leeres Spiel seyn „kan; so muß ein solches Wesen ausser der Sinnenwelt „wirklich an sich daseyn, welches, ob wir es gleich nicht „darstellen können, doch als verständige Urquelle und „Grund von allem Möglichen und Wirklichen gedacht „werden, und also auch dieß seyn muß.—“

Ich antworte: Es ist hier lediglich die Frage von dem, was wir *wissen* (§. 34.) und *erkennen*, das ist, was wir uns mit seinen unterscheidenden Merkmalen und wesentlichen Bestimmungen als Individuum vorstellen können. Nun sind unserm Verstande keine andern Gegenstände gegeben, als *Erscheinungen* und Anschauungen, auf die er seine Begriffe beziehet, das ist, von welchen

chen er aus ihren wahrgenommenen Bestimmungen urtheilt, daß sie zu dieser oder jener Art der Vorstellungen gehören. Wie will er aber je die Dinge an sich, zu welchen das Urwesen gehört, erkennen können? Durch Anschauung ist das nicht möglich: denn diese Dinge sind uns nicht gegeben; durch Urtheilen eben so wenig: denn Urtheile setzen Anschauungen der individuellen Bestimmungen und unterscheidenden Merkmale zum Erkennen voraus (§. 81. S. 206.). Folglich können wir gar nichts von denselben wissen und erkennen. Also sind die reinen Urbegriffe der Vernunft, mithin auch der des absoluten Inbegriffs, blose Regeln der durchgängigen Bestimmung der Verstandesbegriffe im Denken (§. 187.). Denken aber und Erkennen sind wesentlich verschieden (§. 14.). Ist es nun Tautologie, wenn wir behaupten, daß wir nicht alles erkennen, was wir doch denken, und daß Begriffe, die nur einen regulativen Gebrauch leiden, deßhalb noch gar nicht eines constitutiven Gebrauchs fähig sind? Wenn es nothwendige Folge ist, daß dasjenige, was als Etwas gedacht wird, auch dieß in dem wirklichen Daseyn seyn muß; so leidet die Existenz eines goldenen Berges keinen augenblicklichen Zweifel. Wer siehet also nicht, daß dieser Einwurf sich ebenfalls auf die so gewöhnliche Verwirrung des Denkens mit dem Erkennen stütze?

§. 193.

§. 193.

Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises für das Daseyn Gottes.

Der physikotheologische Beweis wird von der Mannichfaltigkeit, Ordnung, Regelmäßigkeit, Schönheit, Zweckmäßigkeit und kunstvollen Anlage und Einrichtung der Welt, im Ganzen so wie in ihren kleinsten Theilen, hergenommen, und daraus auf ein nothwendiges Wesen geschlossen. Man hat diesem Beweise jederzeit einen vorzüglichen Werth, eine ganz besondere Stärke und Wichtigkeit zugeschrieben, weil er nicht nur für alle, auch die einfältigsten Leute, faßlich und einleuchtend sey, sondern auch, weil er allenthalben vorkommt, und mehr Beruhigung, als alle übrigen, gewähre, indem man bey demselben nicht befürchten dürfe, etwas Falsches anzunehmen, und auf Wahn und Irrthum zu bauen.

Allein da kein Beweis von dem Daseyn Gottes aus Begriffen a priori überhaupt möglich ist (§. 189.), wie sollte eine bestimmte Erfahrung einer Idee angemessen seyn können? Es ist also der physikotheologische Beweis bey aller seiner Verständlichkeit und Brauchbarkeit, bey aller der Stärkung und Befestigung, die er unserm Glauben an die Gottheit verschaft, dennoch weit entfernt von apodiktischer Gewisheit. Denn, zu geschweigen, daß er die Einrichtung und Anordnung der Welt nach

der

der Analogie einzelner Kräfte in derselben, als eine Anordnung nach Zwecken betrachtet, und sie von einer vollständigen und freyen Ursache ableitet, da das doch nur in unserm Denken selbst ist; so führet er höchstens nur zu einem Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer noch sehr eingeschränkt seyn würde (§. 40.), nicht aber zu einer absoluten Weltursache, zu einem Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist.

Ueberdieß gehet der Schluß in diesem Beweise von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache. Der Begrif dieser Ursache aber muß etwas ganz Bestimmtes zu erkennen geben, und er kan also kein anderer seyn, als der Begrif eines allerrealsten Wesens, das alle Macht, alle Weisheit, alle Güte — alle Vollkommenheit besizt. Allein auch diesen Urheber erkennet man in keiner Erfahrung als das realste Wesen, sondern immer nur als eine unsere Vorstellungen übersteigende Macht, Weisheit, Güte, u. s. w. Denn wer kan sich rühmen, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße zur Allmacht, der Weltordnung zur Allweisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers einzusehen? Folglich kan die Physikotheologie keinen bestimmten Begrif von der obersten Weltursache geben. Der Beweis bleibt also hier stecken, und, um ihn zu vollenden, muß sie dieses durch

empi-

empirische Gründe geführte Argument verlassen, und zu der gleich Anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben, und von dieser zum kosmologischen Beweise übergehen, und da dieser nur ein verstekter ontologischer Beweis ist (§. 191.), so muß sie auch noch von jenem zu diesem einen Sprung thun.

Demnach ist entweder gar kein Beweis für das Daseyn Gottes aus reiner speculativer Vernunft möglich, oder wenn es einen giebt, so kan er es nur aus Begriffen, das ist der ontologische Beweis, seyn. Da aber dieser ebenfalls nur dialektisch ist (§. 188. 190. 192.), so ist es Pflicht des Philosophen, den dogmatischen Eigendünkel niderzuschlagen, und die stolze Sprache des Wissens auf den gemäßigten und bescheidenen Ton eines zu unserer Beruhigung hinreichenden Glaubens herabzustimmen.

§. 194.

Nutzen der rationalen Theologie.

Aus dem allen also ist klar, daß die rationale Theologie das Daseyn Gottes auf keine Weise erhärten könne. Denn da die Vernunft einem Begriffe, der alle mögliche Erfahrung übersteigt, keine objective Realität verschaffen kan; wie sollte sie das Daseyn eines höchsten Wesens durch blose Speculation, aus blos theoretischen Erkenntnissen erweisen, oder uns irgend etwas Bestimmtes von demselben lehren können? Al-

Allein wenn das Daseyn Gottes in praktischer Hinsicht vorausgesezt werden muß; so gewähret uns die rationale Theologie immer noch einen sehr wichtigen, doch negativen, Nutzen. Weil nämlich in der Sinnenwelt alle Naturnothwendigkeit jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von andern Dingen voraussezt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muß, die Caussalität derselben aber wiederum, wenn sie blos Natur wäre, niemals das Daseyn des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte; so weiset die rationale Theologie alle Gegenbehauptungen ab, entfernet alle Mängel und Einschränkungen, und reinigt die Begriffe, die eine jede Theologie nöthig hat, bis zur höchsten Lauterkeit und Vernunftmäßigkeit. Vornämlich leistet sie der Vernunft den Dienst, daß sich diese vermittelst der Idee des realsten Wesens vom Fatalismus, von einer blinden Naturnothwendigkeit, sowohl in dem Zusammenhange der Natur selbst ohne erstes Princip, als auch in der Caussalität dieses Princips selbst losreißt, und auf den Begrif einer Ursache durch Freyheit, und also einer obersten Intelligenz, führt. Wenn daher die Voraussetzung eines höchsten Wesens, als oberster Intelligenz, erst einmal aus praktischen Gründen, ihre unwidersprechliche Gültigkeit hat; dann gewähret uns die speculative Theologie den wichtigen Vortheil, daß

 wir

wir die Erkenntniß dieses höchsten Wesens immer mehr und mehr berichtigen, den Begrif desselben genauer bestimmen, und von aller Beymischung empirischer Einschränkungen reinigen, und so zugleich alle entgegengesezte Behauptungen des Atheismus, Deismus und Anthropomorphismus hinweg räumen können. Denn eben die Gründe, die das Unvermögen der menschlichen Vernunft das Daseyn eines höchsten Wesens zu behaupten beweisen, sind auch geschickt die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen.

Dieses alles zeugt hinreichend, daß das höchste Wesen für den speculativen Gebrauch unserer Vernunft ein bloses, jedoch dabey ganz fehlerfreyes Ideal, und ein Begrif sey, der die ganze menschliche Erkenntniß schliesset und krönet, dessen objective Realität also eben so wenig widerlegt, als bewiesen werden kan. Wenn es daher eine Moraltheologie, wenn es eine Wissenschaft, die aus moralischen Gründen das Daseyn eines höchsten Wesens nothwendig voraussezt, geben sollte; so würde dann die rationale Theologie, die an sich nur problematisch (§. 189.) ist, ihre Unentbehrlichkeit durch genaue Bestimmung ihres Begriffs, und durch unaufhörliche Censur der durch Sinnlichkeit so oft getäuschten und mit ihren eignen Ideen nicht stets einhälligen Vernunft beweisen können.

§. 195.

§. 195.

Umfang des Gebrauchs der reinen Vernunft (§. 140.).

Aus dem allen, was ich bisher vorgetragen habe, ist unläugbar, daß wir mit unserm gesammten Erkenntnißvermögen nie über mögliche Erfahrung hinaus kommen. Indeß sind der Vernunft ihre Ideen eben so natürlich, als dem Verstande seine Urbegriffe; nur mit dem Unterschiede, daß diese Wahrheit (§. 84.), jene aber blosen Schein (§. 139. 140.) haben.

Wenn nun alles, was in der Natur unserer Kräfte liegt, zweckmäßig seyn muß; so wird folgen, daß auch jene Ideen einen guten immanenten (§. 76.) Gebrauch haben. Nicht sie selbst, sondern nur ihre Anwendung kann durch Mißverstand transscendent werden, wenn man sie auf einen correspondirenden Gegenstand beziehet.

Die Vernunft bezieht sie nämlich nie auf irgend einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand (§. 180.), und durch ihn auf ihren eignen empirischen Gebrauch. Sie schaft daher keine Begriffe von Gegenständen, so daß ihre Ideen von constitutivem Gebrauche wären, und an der Vorstellung von einem Objecte etwas wirklich hervorbrächten; sondern sie ordnet diese Begriffe nur, und giebt ihnen in ihrer grössest möglichen Ausbreitung Einheit. Der Verstand verknüpft das Mannichfaltige im Gegenstande durch Begriffe, und die Vernunft ver-

bindet das Mannichfaltige der Begriffe durch Ideen (§. 71.). Diese Ideen sind also für den Verstand ein gemeinschaftlicher Mittelpunct: alle Verstandesregeln laufen in der Idee, die selber ausser der Erfahrung liegt, wie die Linien eines Cirkels in ihrem Mittelpuncte, zusammen; daher sie aus einem übersinnlichen Gegenstande zu entspringen, scheinen obgleich dieses nicht ist. Hingegen wird der Verstand dadurch über jede gegebene Erfahrung als Theil der gesammten möglichen, mithin zur gröſsest möglichen Erweiterung abgerichtet, indem eine collective Einheit durch die Idee zum Ziele der distributiven Einheit des Verstandesgebrauchs gemacht wird (§. 51 77.).

Solchergestalt macht die Vernunft alle unsere Erkenntniſs systematisch (§. 21.), indem sie ein Ganzes derselben als Bedingung eines jeden Theils ihr voraussezt, wodurch ein System entstehet. Dieses Ganze aber ist nur eine Idee, kein Begrif von einem Gegenstande; es ist auch nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr wird die Natur aus ihr abgeleitet, und unsere Erkenntniſs muſs stets mangelhaft bleiben, so lange sie ihr nicht adäquat ist.

Wenn nun ferner die Vernunft das Besondere aus dem Allgemeinen ableitet (§. 13. 70.) so ist dieses Allgemeine entweder an sich gegeben, oder nicht. Ist das Allgemeine wirklich an sich gegeben, so wird das Besondere durch blose Urtheilskraft daraus bestimmt, und so ist der

Vernunftgebrauch apodiktisch: ist aber das Allgemeine an sich nicht schon gegeben, sondern wird es nur problematisch angenommen, so wird alsdann das Besondere darnach versucht, und, wenn alle anzugebende Fälle daraus zu fließen scheinen, auf die wirkliche Allgemeinheit der Regel, und so auch auf die nicht gegebenen Fälle geschlossen, und dann ist der Vernunftgebrauch hypothetisch.

Man siehet daher ohne Mühe ein, daß der hypothetische Vernunftgebrauch nie constitutiv seyn könne, und daß die Allgemeinheit der Regel sich nie nach aller Strenge beweisen lasse: denn wie will man alle mögliche Fälle wissen? Er kan also nur regulativ seyn, Einheit in die Erkenntniß zu bringen, so weit es möglich ist, und sich der Allgemeinheit zu nähern. Systematische Einheit der Verstandeskenntnisse ist zwar der Probierstein der Wahrheit; aber hier ist sie nur projectirt, gar nicht gegeben. Demnach gehet der hypothetische Vernunftgebrauch nur dahin, zum mannichfaltigen und besondern Verstandesgebrauch ein Princip zu finden, woraus auch das nicht gegebene folge, oder welches den Verstand bestimmt, zu einem bekannten Gegenstande das Verhältniß eines unbekannten zu suchen.

Daraus ist klar, daß die Vernunfteinheit ein blos logisches Princip sey, den Verstand in den größest möglichen Zusammenhang zu bringen. Wenn aber die Be-

schaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes an sich zur systematischen Einheit bestimmt wäre, so daß man a priori sagen könnte: alle Verstandeserkenntnisse stehen unter einem gemeinschaftlichen Princip; so würde dieses ein transscendentaler Grundsatz seyn, welcher Vernunfteinheit objectiv nothwendig machte.

Nun aber würde ein logisches Princip der Vernunfteinheit der Regeln nicht statt finden können, ohne ein transscendentales vorauszusetzen: denn wie könnte sonst Vernunft die Natur nach ihrem Gebot behandeln? Ohne Vernunfteinheit aber würde kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit möglich seyn: daher nehmen wir a priori systematische Einheit der Natur, die unsrer Erkenntniß zum Grunde liegt, und nicht erst aus ihr entspringt, als objectiv gültig und nothwendig an.

Dergleichen transscendentale Voraussetzungen sind, zum Beyspiel, die der Einheit in den Erscheinungen, in Ansehung des logischen Princips der Gleichartigkeit, welches gebietet, alles Mannichfaltige der Dinge unter höhere Gattungen zu bringen, und keine für die höchste zu halten. Denn ohne jene transscendentale Voraussetzung der Einheit in den Erscheinungen würde dieses logische Princip, und ohne dieses logische Princip keine allgemeine Begriffe, mithin die Natur selber nicht möglich seyn. Dem logischen Grundsatze der Mannichfaltigkeit, nach welchem zu jeder Gattung Arten und Unter-

ter-

terarten zu suchen und keine Art als die unterste zu betrachten ist, entspricht die transscendentale Voraussetzung der nie zu vollendenden Mannichfaltigkeit in der Natur: denn ohne sie würde wiederum jener Grundsatz, und ohne diesen Grundsatz kein Verstand, der lauter allgemeine Begriffe enthalten muß, ohne Verstand aber keine Natur möglich seyn (§. 99.). Diese beyden logischen Grundsätze geben in Vereinigung mit einander den Grundsatz der durchgängigen Verwandschaft (lex continui specierum), dem zufolge zwischen jeder Art und Unterart Zwischenarten zu suchen sind, und keine für die höchste anzunehmen ist. Und diesem Grundsatze entspricht die transscendentale Voraussetzung des Continuum oder der Stätigkeit in der Natur, die ihm zum Grunde liegen muß, weil sonst das Princip selber, mithin der Verstand, und folglich auch die Natur (§. 116.), nicht statt finden würde.

Alle diese transscendentale Voraussetzungen haben keinen congruirenden Gegenstand, und sind also blose Ideen, aber nicht aus der Naturerkenntniß geschöpft, sondern vielmehr ihre Regel. Um deswillen scheinen sie zwar objectiv gültig und nothwendig zu seyn, sie sind aber durchaus nicht constitutiv, sondern blos regulativ. So wie nämlich die Verstandeseinheit ohne Schema der Sinnlichkeit unbestimmt ist (§. 94. 115.), so ist auch Vernunfteinheit an sich selbst ebenfalls unbestimmt, und

hat daher ein Analogon eines Schema nöthig. Dieses Analogon aber ist die Idee des Maximum (§. 77.) der Abtheilung und Vereinigung der Verstandeserkenntnisse in einem Princip: denn das größte, absolut Vollständige läßt sich bestimmt denken. Weil ihm aber kein Gegenstand congruiren kan; so ist die Anwendung der Verstandesbegriffe auf dieses Schema keine Erkenntniß irgend eines Gegenstandes, sondern nur ein Princip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs; und da jeder Grundsatz, der dem Verstand durchgängige Einheit seines Gebrauchs a priori festsezt, indirect auch vom Gegenstande der Erfahrung gilt, so haben die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung des leztern objective Realität, aber nicht um wirklich etwas an ihnen zu bestimmen, sondern nur zu zeigen, durch welches Verfahren der bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend gemacht wird.

§. 196.

Deduction der Ideen als regulativer Principien.

Die von der Vernunft uns aufgegebenen Ideen (§. 141.) können an sich nicht trügen; nur ihr Mißbrauch erwekt den Schein (§. 136.), sie selbst müssen zwekmäßig seyn. Sollen sie aber auch eine unbestimmte objective Realität haben; so ist in sofern eine Deduction derselben erforderlich.

Wenn

Wenn nämlich etwas meiner Vernunft als Gegenstand schlechthin gegeben ist, so beziehen sich meine Begriffe unmittelbar auf ihn, um ihn zu bestimmen. Falls ihr aber ein Gegenstand nur in der Idee gegeben wird, so ist er ein bloses Schema, um andere Gegenstände in Beziehung auf die Idee in ihrer größten systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen. Die Idee sagt uns dann nichts von der Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur, wie wir unter seiner Leitung die Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung suchen sollen.

Dieses ist denn nun die Bestimmung der dreyerley transscendentalen Ideen (§. 75. 143.). Sie beziehen sich auf keinen Gegenstand (§. 139. 140.); aber in Beziehung auf sie, als Principien systematischer Einheit (§. 77.), wird die Erfahrungserkenntniß erweitert. Es ist also der Vernunft wesentlich und nothwendig, nach solchen Maximen zu verfahren.

Wir müssen also die innern Erscheinungen der Seele, die Weltordnung und alles Mögliche überhaupt so betrachten, als ob dieses alles seinen Grund in einer einfachen beharrlichen Substanz, in einer absoluten Weltreihe, in einem höchsten Wesen hätte, ob wir gleich nie bis dahin kommen, sondern immer innerhalb der Sinnenwelt von einem auf das andere geleitet werden. Wir müssen also alles, nicht von jenen Ideen,

sondern von einander, aber nach jenen Ideen, ab-leiten.

Nun können wir diese Ideen ausser der Kosmologie, die alsdann Antinomieen giebt (§. 160. 161.), auch objectiv und hypostatisch annehmen: denn die absolute Möglichkeit derselben läßt sich so wenig widerlegen, als darthun. Jedennoch können wir diese Voraussetzung auf keine Weise rechtfertigen, da wir von der Idee alle Bedingungen ein Object vorzustellen, hinwegnehmen, und uns etwas denken, in einem Verhältniß zum Inbegrif der Erscheinungen, das dem Verhältniß der Erscheinungen unter einander ähnlich ist, mithin nur ein Analogon eines Dinges. Die Realität der Idee ist demnach nur die Realität eines Schema (§. 94.) des regulativen Princips der systematischen Einheit der Naturerkenntniß.

Solchergestalt können wir unsere Erkenntniß nicht über die Gegenstände möglicher Erfahrung erweitern, sondern nur die empirische Einheit der Erfahrung durch die systematische, deren Schema die Idee giebt. So können wir durch den Begrif von Gott allen andern Fragen, die das Zufällige betreffen, Genüge leisten, nur der Frage von diesem Wesen selbst nicht. Die Vernunft sezt es also nicht aus Einsicht, sondern lediglich aus Interesse.

Nun

Nun können wir gar füglich etwas relativ annehmen, ohne deshalb Grund zu haben, es auch *an sich* anzunehmen. So sind wir, zum Beyspiel, genöthiget, Substanz, Realität, Caussalität zur Erklärung der Sinnenwelt anzunehmen. Da nun die Idee eines höchsten Wesens als Grund der systematischen Einheit zum grössest möglichen Gebrauch der Vernunft nothwendig ist (§. 77.); so nehmen wir es an, und realisiren es nach der Analogie der Erscheinungen, aber *nicht an sich*, sondern nur in Relation auf die systematische Einheit der Sinnenwelt (§. 116.). Daher dürfen wir es auch in diesem Bezug durch Eigenschaften denken, die zur Sinnenwelt gehören. Wir müssen nämlich unser Urtheil von Gott blos auf das Verhältniß einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begrif selbst ausser aller Erkenntniß liegt, deren wir innerhalb der Sinnenwelt fähig sind. Alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften *an sich* selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und auf diese Weise vermeiden wir den dogmatischen Anthropomorphisimus. Sonach denken wir uns die Welt nicht anders, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens wäre (§. 194.). Dadurch nun sagen wir nicht mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Gebäude, ein Staat, zum Künstler, zum Baumeister, zum Regenten; so verhält sich auch die Sinnenwelt

welt zu dem unbekannten Wesen, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne. Eine solche Erkenntniß aber ist die nach der Analogie, die nicht, wie man insgemein dieses Wort nimmt, eine unvollkommne Aehnlichkeit zweyer Dinge, sondern vielmehr eine vollkommne Ähnlichkeit zweyer Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. So kan ich, zum Beyspiel, sagen: wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder zur Liebe der Eltern; so verhält sich auch die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts zu dem Unbekannten in Gott, das wir Liebe nennen; nicht als wenn diese die geringste Aehnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern weil wir das Verhältniß derselben zur Welt demjenigen vollkommen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begrif vom höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich bestimmen könnte. Denn wir bestimmen ihn doch in Beziehung auf die Welt, und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig.

Da solchergestalt der Vernunft systematische Einheit unentbehrlich ist (§. 51.), diese aber durch einen Gegenstand der Vernunftidee gedacht, und dadurch

die

die empirische Verstandeserkenntniß ins Unendliche befestiget und erweitert wird; so ist klar, daß das Princip der Vernunft nicht constitutiv, sondern blos regulativ, aber doch auf unbestimmte Art objectiv seyn werde.

§. 197.

Faule und verkehrte Vernunft.

Wenn nun das speculative Interesse der Vernunft erfordert, ihre Idee als Maxime, oder regulatives Princip, anzunehmen, und in allen Weltverknüpfungen eine teleologische, oder zwekmäßige Einheit zu suchen, als ob eine selbstständige Vernunft die wirkliche Ursache derselben wäre, folglich, freylich nicht schlechthin, aber doch *in Beziehung* auf das Weltganze einen Gott anzunehmen (§. 196.); so kan es nicht fehlen, daß, wenn man sie als constitutives Princip ansiehet, und also gegen ihre Bestimmung und zum Nachtheil des Vernunftinteresse misbrauchet, man nothwendig in zween nicht unbeträchtliche Fehler verfallen müsse.

Der eine nämlich bestehet darinn, daß man die natürlichen Erklärungsgründe verläßt, und die Zwekmäßigkeit nur in einzelnen Theilen, nicht im Ganzen der Natur sucht, und sonach durch die teleologische Erklärung einer Natureinrichtung die physisch mechanische verdrängt, mithin die Untersuchung für vollendet ansiehet, indem man zu etwas hinüber springt, das man nicht verstehet. Einbuße an Einsicht und Gewinn der Bequem-

quemlichkeit ist alles, was man auf diesem Wege davon trägt.

Der zweyte Fehler dabey wird dadurch begangen, daß, anstatt nach der Idee der systematischen Einheit in der Natur nach allgemeinen Gesetzen Zwecke erst zu suchen, und, wo möglich, in dem Wesen aller Dinge die höchste Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit zu finden, man diese hypostatisch voraussezt, aus anthropomorphisirten Begriffen von der höchsten Intelligenz Zwecke beliebig in die Natur hineingetragen werden, welche sich aus der nothwendigen Einrichtung und dem Wesen der Dinge nicht erkennen lassen. Man begehet also dadurch einen Cirkel, indem man voraussezt, was man noch erst beweisen sollte, und hiemit Natureinheit völlig aufhebt.

Der erste Fehler ist das Verfahren der faulen Vernunft (ignaua ratio); der zweyte das der verkehrten Vernunft (peruersa ratio).

§. 198.

Folgerungen.

Nach dem allen, was bisher über die reinen Vernunftbegriffe, und den Umfang des Gebrauchs derselben vorgetragen worden, kan man denn mit leichter Mühe alle jene Aufgaben auflösen, die ohne dieß unentscheidbar seyn würden. Nämlich

1. Giebt

I. Giebt es einen von der Welt verschiedenen Grund der Welt? — Ja, allerdings: denn die Welt ist Erscheinung; sie sezt also einen transscendentalen Grund voraus (§. 111.), der aber blos denkbar ist (§. 127.).

II. Ist dieses Wesen Substanz, einfach, numerisch-identisch u. s. w.? — Dieses alles hat gar keinen Sinn und Bedeutung, weil ausser der Erfahrung diese Begriffe keinen Inhalt noch Verstand haben (§. 91.).

III. Darf man dasselbe nicht nach einer Analogie mit der Erscheinung denken? Ja wohl, aber als Gegenstand in der Idee, nicht in der Realität; nicht, um zu bestimmen, was dieses Urwesen *an sich*, sondern relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge in der Welt sey (§. 196.).

IV. Darf man einen weisen, mächtigen, gütigen, allgenugsamen u. s. f. Urheber der Welt voraussetzen? Allerdings: wir müssen so gar, aber *nicht an sich*, sondern nur als Grund der systematischen Einheit, die wir, wenn wir Natur studiren, voraussetzen müssen, als in Rücksicht auf den Weltgebrauch unserer Vernunft (§. 95.).

V. Sind wir endlich befugt, die Dinge und Einrichtungen in der Welt von dem weisen Willen Gottes abzuleiten? Ja, dazu sind wir befugt; aber wieder nur in der Idee, ohne Verletzung der Naturgesetze (§. 112.).

Vier-

Viertes Kapitel.

Von dem Umfange des Gebrauchs der reinen praktischen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft.

§. 199.

Psychologische Vorbegriffe.

Außer dem Erkenntnißvermögen besitzen wir auch ein Begehrungsvermögen, das heißt, ein Vermögen durch unsre Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn.

Einem Wesen, welches sich aus einem innern Princip zum Handeln zu bestimmen, und also nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu wirken vermag, schreiben wir ein Leben zu; und ein Wesen, das zweckmäßig zum Leben eingerichtet ist, nennen wir ein organisirtes Wesen.

Ueber dem Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen findet sich noch ein Gefühl von Lust und Unlust in uns. Lust heißt die Vorstellung der Uebereinstimmung der Handlung oder des Gegenstandes mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, das heißt, mit dem Vermögen der Caussalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objectes, oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen. Unlust hingegen ist ein Bestimmungsgrund des Subjectes, um etwas zu verabscheuen, das

ist,

ist, diejenige Handlung auszuüben, wodurch die Wirklichkeit eines Gegenstandes verhindert wird. Alles nun, was Lust oder Unlust erweckt, wird sinnlich genennet. Ob aber die Vorstellung eines Gegenstandes Lust oder Unlust erwecke, kann lediglich durch Erfahrung erkannt werden.

§. 200.

Reine praktische Vernunft.

Die Vernunft, sofern sie das Begehrungsvermögen (§. 199.) bestimmt, wird praktisch genennet. Also ist praktische Vernunft und Wille gleich viel, und wir verstehen ein Begehrungsvermögen darunter, welches durch die Vorstellung von Regeln, Gesetzen, Zwecken bestimmt wird. Dieser Wille, wenn er blos durch die reine Vorstellung von nothwendigen Regeln, das ist, von Gesetzen (§. 40.) bestimmt wird, heißt ein reiner Wille, reine praktische Vernunft, oberes Begehrungsvermögen, im Gegensatze des niedern Begehrungsvermögens, oder des sinnlichen, empirischen, pathologisch bestimmbaren Willens (§. 199.). Die Vorstellungen, die mit dem Gefühl von Lust oder Unlust verbunden sind, mögen übrigens in den Sinnen, oder im Verstande ihren Ursprung haben, so ist der Wille doch allemal sinnlich, und es kommt bey den Bestimmungsgründen des Begehrens, die man in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, woher die Vorstellung dieses vergnügenden Gegenstandes entspringt, sondern nur wie sehr sie vergnügt. Es ist also ein unrich-

tiger Maaßstab, nach welchem man den Unterschied zwischen dem untern und obern Begehrungsvermögen nach dem Ursprunge der Vorstellungen abmißt, die dasselbe bestimmen.

So wie sich nun das Begehrungsvermögen, der Wille, überhaupt zu dem ganzen Vorstellungsvermögen, zu dem Verstande und der Vernunft überhaupt, und der sinnliche Wille zu dem empirischen Verstande und der empirischen Vernunft verhält; eben so verhält sich auch der reine Wille zu der reinen Vernunft (§. 71.).

§. 201.

Materie und Form des Begehrungsvermögens.

Bey dem Begehrungsvermögen hat man, wie allenthalben, Materie und Form zu unterscheiden. Die Materie ist hier das Object, oder der Gegenstand, welcher begehret oder verabscheuet wird, kurz, die Vorstellung des Angenehmen oder Unangenehmen. Die Form hingegen ist die Art und Weise des Begehrens, welche von dem Begehrungsvermögen selbst bestimmt wird, ob man zum Beyspiel, etwas blos sinnlich, oder vernünftig begehret.

§. 202.

Praktische Regeln und Grundsätze.

Das Begehrungsvermögen eines vernünftigen Wesens wird durch die Vorstellung von Regeln bestimmt (§. 200.). Eine Regel überhaupt heißt ein Begrif oder Urtheil, sofern es die Verknüpfung eines Mannichfaltigen einer allgemeinen Bedingung unterwirft. Jede

Regel

Regel aber ist ihrem Inhalte nach entweder theoretisch, das ist, eine solche, die dem Mannichfaltigen der Erkenntniß Einheit giebt (§. 13.); zum Beyspiel, das physische Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung: oder sie ist praktisch, das heißt, eine solche, die das Mannichfaltige des Begehrungsvermögens zur Einheit verbindet. Nun aber wird eine praktische Regel entweder nur auf den Willen eines einzelnen Wesen bezogen, und dießfalls wird sie Maxime genennet; oder sie gründet sich auf die Vernunft überhaupt und läßt sich daher auf alle vernünftige Wesen beziehen, und so heißt sie ein Gesetz. Mehrere praktische Regeln in einem allgemeinen Satze vereinigt, enthalten eine allgemeine Bestimmung des Willens und werden daher praktische Grundsätze genennet. Folglich sind alle praktische Grundsätze entweder Maximen, oder praktische Gesetze.

§. 203.

Materiale und formale praktische Grundsätze.

Alle praktische Grundsätze setzen entweder die Materie des Begehrungsvermögens, das ist, ein Object desselben (§. 201.) als Bestimmungsgrund des Willens voraus; oder sie gründen sich lediglich auf die Form des Willens und setzen also sich selbst und ihr Vermögen, die praktische Vernunft, als Bedingung voraus. Jene werden materiale, diese formale Grundsätze genennt. (§. 215.)

Auch werden die praktischen Grundsätze in Ansehung ihres Ursprungs in empirische (§. 224.) und reine a priori eingetheilet.

§. 204.

Heiliger oder vollkommener, und unvollkommen vernünftiger Wille.

Die Vernunft bestimmt den Willen entweder unausbleiblich, oder sie bestimmt ihn nicht unausbleiblich. Im erstern Falle sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, und dann ist der Wille ein Vermögen nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch nothwendig, das ist, als gut, erkennt. Wenn aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich bestimmt, und wenn dieser nach subjectiven Bedingungen, oder gewissen Triebfedern, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen, unterworfen, mithin an sich der Vernunft nicht völlig gemäß ist, wie dieß der Fall bey Menschen ist; so sind alsdann die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objectiven Gesetzen gemäß, wird Nöthigung, das ist Pflicht, genennet. Nöthigung oder Pflicht also ist das Verhältniß der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen, welches zwar als die Bestimmung eines vernünftigen Wesens durch Gründe der Vernunft vorgestellt wird, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist (§. 230.).

§. 205.

Imperative.

Eine praktische Regel, auf ein Wesen bezogen, dessen Wille nicht ganz allein durch Vernunft bestimmt wird, heißt ein Imperativ, und die darinn ausgedrückte Nothwendigkeit wird ein Sollen genennet. Imperative sind also nichts anders, als Formeln, das Verhältniß objectiver Gesetze des Willens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, wie, zum Beyspiel, des menschlichen Willens, auszudrücken.

Ein Imperativ nun gründet sich entweder auf eine Bedingung ausser der Vernunft, auf einen Zweck der Neigung, und stellet die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas andern, das man wünscht, zu gelangen vor, und so ist er ein hypothetischer Imperativ; zum Beyspiel, du mußt mäßig leben, weil du gesund bleiben willst: oder er gründet sich auf einen Zweck, den die reine Vernunft selbst bestimmt, und stellt daher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv nothwendig vor, und so wird er ein kategorischer, apodiktischer, absoluter Imperativ genennet.

Die hypothetischen Imperativen gründen sich wiederum entweder auf einzelne Neigungen und beliebige Zwecke, und so heißen sie problematische und technische Imperativen, das ist Kunstregeln; und hieher gehören die Regeln der Beredsamkeit, Dichtkunst, u. s. w. oder

sie gründen sich auf das Gemeinsame und den Inbegrif aller Neigungen, auf Glückseligkeit, und man nennt sie daher assertorische, pragmatische Imperative, das heißt, Klugheitsregeln. Zum Beyspiel: Sey gefällig und dienstfertig, um die Liebe deiner Mitmenschen zu erwerben.

§. 206.

Praktisch gut, und angenehm.

Was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, also nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, das ist, aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt, wird in sofern praktisch gut genennet. Was hingegen nur vermittelst der Empfindung aus blos subjectiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes Wesen Sinn gelten, und nicht als für alle vernünftige Wesen gültiges Princip der Vernunft auf den Willen Einfluß hat, das heißt Angenehm.

§. 207.

Interesse, Neigung, moralisches Gefühl.

Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen wird Neigung genennet. Diese also zeigt jederzeit auf ein Bedürfniß hin. Hingegen das Wohlgefallen der Vernunft an etwas heißt Interesse, und es besteht in der Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens von Principien der Vernunft. Das Interesse ist also eine Triebfeder des Willens (§. 226.), sofern sie durch Vernunft vorgestellt wird.

Jedes

Jedes Interesse nun ist entweder ein empirisches, oder ein rein vernünftiges. Jenes, welches auch das mittelbare Interesse genennet wird, ist dasjenige Wohlgefallen der Vernunft an einem Gegenstande oder einer Handlung, das nicht blos von der rein vernünftigen Form (§. 203.), sondern zugleich von etwas Sinnlichem abhängt. Dieses nun ist entweder ein pathologisches, oder ein logisches Interesse. Das pathologische, oder das sinnliche Interesse ist das Wohlgefallen an einer Handlung oder Sache, um ihrer sinnlich angenehmen Folgen willen (§. 206.). Das logische Interesse, oder das Interesse der speculativen Vernunft, heißt die Billigung alles dessen, was unsere Einsichten befördert, die uns ein intellectuelles Vergnügen verschaffen.

Das rein vernünftige, oder das unmittelbare Interesse ist dasjenige Interesse, welches ganz unabhängig von allem ausser der Vernunft ist. Von dieser Art ist das rein moralische, praktische Interesse, das ist dasjenige, welches der Wille an einer Handlung nicht um ihres Gegenstandes, ihrer Absichten und Folgen, sondern um der Form ihres Princips willen, oder um ihrer Vernunftmässigkeit willen findet. Die Anlage zu diesem uneigennützigen und von allen sinnlichen Neigungen unabhängigen Wohlgefallen an Pflicht, wird moralisches Gefühl genennet. Das endlich, was ein Interesse hervorbringt, heißt Interessant; zum Beyspiel, alle reine moralische Urtheile.

Alles Interesse ist zuletzt praktisch. Weil nun dieses praktische Interesse absolut nothwendig ist, so erhält selbst die speculative Philosophie durch ihre Verbindung mit dem Praktischen vornämlich ihren Werth. Denn eben durch das praktische Interesse werden wir zu solchen theoretischen Voraussetzungen berechtiget, durch die allein wir im Stande sind, diese rein interessante Idee zu realisiren (§. 194.). Demnach wird ohne apodiktische Wissenschaft dessen, was geschehen soll, ohne Metaphysik der Sitten, theils lauter Empirismus herrschen müssen, und man wird alle praktischen Begriffe und Grundsätze blos aus der Erfahrung der Folgen von gewissen Handlungen, wie in dem System der Glückseligkeit (§. 210.), nur ableiten können; theils aber wird auch lauter Skepticismus werden, und man wird alle allgemein gültige praktische Grundsätze als unmöglich ansehen, welches denn auch sonst schon an sich eine Folge des Empirismus der praktischen Philosophie ist. Mithin ist die Untersuchung der ursprünglichen Principien des Begehrungsvermögens, oder der Möglichkeit, daß, wie und wie weit die Vernunft an sich selbst a priori den Willen bestimmen könne, von absoluter Nothwendigkeit (§. 236.).

§. 208.

Untauglichkeit der praktischen materialen Grundsätze zu praktischen Gesetzen.

Alle materiale Grundsätze sind immer empirische (§. 203.), weil sie eine Begierde nach einem Gegenstande, und ein solches Verhältniß desselben zu dem Subjecte,

wo-

wodurch diese Begierde erregt wird, das ist Lust (§. 199.), voraussetzen. Was aber Lust oder Unlust verursachet, kan nur durch Erfahrung erkannt werden. Empirische Grundsätze aber können nur comparative Allgemeinheit lehren (§. 9.), und werden daher subjectiv bedingte praktische Grundsätze genennet, weil sie eine gewisse Art der Sinnlichkeit, eine Empfänglichkeit für die Gefühle der Lust oder Unlust in dem Subjecte voraussetzen. Um deswillen sind sie nie schicklich moralische Gesetze (§. 216.) zu werden: denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, fällt hinweg, wenn der Grund derselben von der besondern Einrichtung der menschlichen Natur, oder von zufälligen Umständen hergenommen wird, darinn sie gesetzt sind.

§. 209.

Tafel der materialen praktischen Grundsätze.

I. Subjective,

1. äussere,

a) der Erziehung, nach Montaigne (§. 214.).

b) der bürgerlichen Verfassung, nach Mandeville (§. 214.).

2. innere.

a) des physischen Gefühls, nach Epikur, (§. 210.).

b) des moralischen Gefühls, nach Hutcheson, (§. 211.).

II. Objective.

1. innere, der Vollkommenheit, nach Wolf (§. 212.).

2. äussere, des Willens Gottes, nach Crusius (§. 213.).

§. 210.

Von dem Grundsatz der Selbstliebe, oder der eignen Glückseligkeit.

Glückseligkeit nennen wir das Bewußtseyn eines vernünftigen endlichen Wesens von der ununterbrochenen Annehmlichkeit seines Lebens (§. 199. 206.), die aus der Befriedigung aller seiner Neigungen, sowohl extensiv ihrer Mannigfaltigkeit nach, als intensiv dem Grade nach, und auch protensiv der Dauer nach, entspringt. Sie hängt also von etwas, nicht von der Vernunft unmittelbar Bestimmten, sondern Zufälligen und bey verschiedenen vernünftigen Wesen sehr Verschiedenem ab. Um deswillen ist der Grundsatz der eignen Glückseligkeit, oder der Selbstliebe, so wie der der allgemeinen Glückseligkeit, schon in dieser Rücksicht ganz untauglich als Sittengesetz aufgestellt zu werden. Da er nun überdieß empirisch ist, indem die Bestandtheile der Glückseligkeit, so wie die Mittel ihrer Erlangung, nur durch Erfahrung erkannt werden können, so gehet ihm ein wesentliches Erforderniß des moralischen Gesetzes, die absolute Allgemeinheit, ab. Zu dem ist dieser Grundsatz falsch: denn die Erfahrung widerspricht dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte. Auch trägt derselbe zur Gründung der Sittlichkeit im mindesten nichts bey: Denn einen glücklich machen, und einen gut machen, ferner einen Menschen auf seinen Vortheil abgewizt, und ihn tugendhaft machen, sind ja Dinge, die himmelweit von einander verschieden sind.

End-

Endlich legt dieses Princip der Sittlichkeit Triebfedern unter, welche sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugen, mit denen zum Laster in eine Classe stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifiken Unterschied beyder aber ganz und gar auslöschen.

§. 211.

Von dem Grundsatze des moralischen Gefühls.

Eben so ist es in Ansehung des Princips des sittlichen Gefühles beschaffen. Dieses ist nur auf feineren Neigungen gegründet, ist aber eben so empirisch, als das der Selbstliebe, oder der eignen und allgemeinen Glückseligkeit, da ein jedes empirisches Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas gewährt, einen Beytrag zum Wohlbefinden verspricht. Ueberdieß ist es, so wie das Hutchesonsche Princip der Theilnehmung an anderer Glückseligkeit, allererst Folge des moralischen Gesetzes: als solche aber kan es nicht zugleich Grundlage desselben seyn, so sehr sich auch sein Vorzug vor allen andern sinnlichen Gefühlen zu Folge des Gesetzes erweisen läßt.

§. 212.

Von dem Grundsatz der menschlichen Vollkommenheit.

Dieser Grundsatz setzt dadurch, daß er Beförderung der eignen Vollkommenheit fordert, schon das Princip der Glückseligkeit (§. 210.) voraus. Ausserdem ist er auch noch nicht bestimmt genug, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, mithin ist er eben so

mate-

material (§. 203.), wie jener, und um deswillen empirisch (§. 208.), mithin zu keinem praktischen Vernunftgesetze tauglich.

§. 213.

Von dem Grundsatze des göttlichen Willens.

Dieses Princip, welches den Willen Gottes, als des vollkommensten Wesens, als Bestimmungsgrund für den Willen vernünftiger endlicher Wesen, und die Uebereinstimmung mit demselben, als den höchsten Zweck aller Handlungen vorstellt, setzt dadurch gleichfalls als das Wollen einer solchen Uebereinstimmung anderweitige Zwecke und ein Verlangen nach Glückseligkeit voraus, deren Genuß die Gottheit uns entweder gewähren, oder versagen könne. Und so ist dieser Grundsatz nicht weniniger, als der der eignen Vollkommenheit (§. 212.), dem Princip der Selbstliebe (§. 210.) untergeordnet, folglich ebenfalls material und empirisch, und also der Natur des allgemeinen Sittengesetzes (§. 217.) nicht angemessen.

§. 214.

Von dem Grundsatze der Erziehung und dem der bürgerlichen Verfassung.

Bisher ist gezeigt worden, daß weder ein physisches (§. 210.), noch ein moralisches (§. 211.) Gefühl, weder innere (§. 212.), noch äussere (§. 213.) Vollkommenheit ein allgemeines praktisches Gesetz der Vernunft gründen können. Da nun sowohl Erziehung als bürgerliche Verfassung schon ein Gesetz der praktischen Vernunft voraussetzen, wenn beyde nicht ganz willkührlich und zufällig

seyn

seyn sollen; so können diese so wenig, wie jene, die Stelle eines allgemeinen Sittengesetzes für alle und jede vernünftige Wesen vertreten.

§. 215.

Praktisches Gesetz.

Weil nun, wie aus dem allen klar ist, materiale und empirische Grundsätze (§. 203. 208.) schlechthin nicht zu einem praktischen Vernunftgesetze geschickt sind; so wird folgen, daß die Bestimmung eines praktischen Gesetzes nur lediglich durch formale Grundsätze möglich sey. Formal aber heißt ein Grundsatz oder Princip des Willens, in sofern er durch die Form der Vernunft bestimmt wird, und von der Materie des Willens (§. 201.), den Gegenständen einer Neigung, gänzlich abstrahiret. Form der Vernunft aber ist die Art und Weise, wie sich die Vernunft etwas denkt, ihre Ideen und Grundsätze (§. 75. 140.). Form der praktischen Vernunft, oder des Willens, ist die Art und Weise, wie die Vernunft etwas will, wie sie praktische Gesetze giebt. Diese Form bestehet also in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, in der Möglichkeit, eine Maxime, nach der man handelt, als allgemeines Gesetz zu denken und zu billigen.

§. 216.

Heteronomie und Autonomie.

Jede reine Form, als das Bestimmende, erfordert etwas Materiales, als das Bestimmbare. Dieses sind nun hier die Begierden und materialen Regeln und Grundsätze, von welchen ich oben (§. 207 — 214.) gehandelt

habe.

habe. Wenn nun der Wille (§. 200.) durch etwas Anderes, als durch sich selbst, durch seine Form, zu handeln bestimmt wird; wenn nicht die Handlung selbst, sondern nur ihr Object, ihre Wirkung interessirt (§. 207.); wenn ausser dem Begrif von der Handlung noch ein fremder Reiz oder Zwang, sey es nun Hofnung oder Furcht, hinzu kommen muß, um sie hervorzubringen; so wird dieses Heteronomie, das ist, fremde Gesetzgebung genennet. Demnach ist Heteronomie nichts anders als Abhängigkeit der Handlung von Naturgesetzen, und giebt also keinen absolut guten Willen. Denn der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, das heißt, an sich, gut. Folglich kann der gute Wille nur vom Sittengesetz bestimmt werden.

Wenn hingegen der Wille sich selbst, ohne Einfluß der Neigungen, zu handeln bestimmt, so heißt das Autonomie, das ist, Abhängigkeit des vernünftigen Willens lediglich von sich selbst, das heißt, von der Form der Vernunft. Also ist Autonomie die Unabhängigkeit des Willens von aller Materie desselben, von sinnlichen Begierden und deren Gegenständen.

§. 217.

Oberstes Sittengesetz.

Sonach macht die Autonomie oder die Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft das oberste praktische Princip aus, und gründet die eigentliche Sittlich-

keit

keit durch den einzigen kategorischen Imperativ (§. 205.):

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. (§. 223.)

§. 218.

Moralität.

Reine Vernunft ist daher für sich allein praktisch, und giebt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen. Demnach ist Sittlichkeit, oder Moralität, das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, oder zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben (§. 217.). Die Handlung nun, die mit der Autonomie des Willens bestehen kan, heißt erlaubt; diejenige aber, die nicht mit derselben übereinstimmt, wird unerlaubt genennt.

§. 219.

Freyheit.

Und so ist denn Autonomie und Freyheit, oder Unabhängigkeit von Naturnothwendigkeit (§. 164.), gleich viel. Denn unter der Freyheit im kosmologischen Sinne, verstehet man das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen (§. 104.), deren Caussalität also nicht nach dem Naturgesetze (§. 101.) wieder unter einer andern Ursache stehet, welche sie der Zeit nach bestimmte. In dieser Bedeutung ist die Freyheit eine reine transscendentale Idee, auf welche sich aber der praktische Begrif der Freyheit, als der Unabhängigkeit der Willkühr von der Nö-

thi-

thigung durch Antriebe der Sinnlichkeit, gründet. Eine Willkühr aber ist sinnlich, sofern sie pathologisch, das ist, durch Bewegursachen der Sinnlichkeit, afficirt wird, und, wenn sie pathologisch genöthiget werden kan, wird sie thierisch (arbitrium brutum) genennet. Die menschliche Willkühr ist zwar eine sinnliche, doch nicht thierische, sondern freye Willkühr, weil Sinnlichkeit ihre Handlungen nicht nothwendig macht. Also haben wir praktische Freyheit, oder ein Vermögen uns unabhängig von der Nöthigung der sinnlichen Antriebe von selbst zu bestimmen, und wir kennen sie auch wirklich aus Erfahrung, indem wir an uns selbst finden, daß wir zwar von sinnlichen Eindrücken und Antrieben afficirt und gereizet, aber nicht genöthiget werden. Wo daher praktische Freyheit ist, da ist auch praktische Vernunft, das heißt, Caussalität in Bestimmung des Willens (§. 200.).

Zweyter Abschnitt.

Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft.

---

§. 220.

Begrif und Gegenstand der praktischen Vernunft.

Ein Begrif der praktischen Vernunft ist die Vorstellung eines Gegenstandes als einer möglichen Wirkung durch Freyheit (§. 219). Ein Gegenstand des Begehrungsvermögens aber ist alles, was man begehren oder verabscheuen kan. Ein Gegenstand des blos sinnlichen Be-

gehrungs-

gehrungsvermögens ist das Angenehme, was die Sinne vergnügt (§. 206.), und das Unangenehme, oder das, was schmerzt, ist der Gegenstand der sinnlichen Verabscheuung. Ein Gegenstand eines sinnlich afficirten Willens, oder einer empirischen praktischen Vernunft (§. 200), welche den Willen durch materiale Grundsätze bestimmt, ist das relativ Gute und relativ Böse, das heißt, eine Handlung, als Mittel und Ursache irgend etwas Angenehmen und Nützlichen, eines Wohls, oder Unangenehmen und Schädlichen, eines Uebels. Hingegen der Gegenstand eines reinen Willens (§. 200.) ist das absolut Gute und absolut Böse, oder dasjenige, was für jedes vernünftige Wesen ein Gegenstand des Begehrens und Verabscheuens ist.

Das relativ Gute kan übrigens selbst unangenehm, und das Angenehme kan relativ Böse seyn; so wie das absolut Gute zuweilen unangenehm, oder auch relativ böse seyn kann. So ist, zum Beyspiel, eine chirurgische Operation in Ansehung eines gefährlichen Schadens, der dadurch gehoben wird, zwar ein Uebel und etwas relativ Unangenehmes, allein um der Folge willen wird es jeder Vernünftige für gut erklären. Es kommt daher auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unsrer praktischen Vernunft gar sehr viel, und, sofern wir sinnliche Wesen sind, alles auf unsere Glückseligkeit (§ 210.) an, wenn diese, der Forderung der Vernunft gemäß, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den dieß Zufälligkeit auf

unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurtheilt wird. Jedennoch aber beruhet nicht alles überhaupt darauf. Denn, daß der Mensch Vernunft hat, erhebt ihn über die blose Thierheit gar nicht, wenn die Vernunft ihm blos dazu dienen soll, was bey Thieren der Instinct verrichtet. Zwar bedarf er, nach der mit ihm einmal getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen: aber die Vernunft hat in ihm noch eine höhere Bestimmung. Er soll nämlich durch sie auch das, was an sich gut oder böse ist, in Ueberlegung ziehen; darüber aber kan nur reine, sinnlich gar nicht interessirte, Vernunft einzig und allein urtheilen: ja, er soll nicht nur diese Ueberlegung anstellen, sondern er soll auch diese Beurtheilung von jener unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung des letztern machen.

Bey dieser Beurtheilung des an sich Guten und Bösen, zum Unterschiede von dem, was nur beziehungsweise auf Wohl oder Uebel so genannt werden kan, hat man darauf zu sehen, ob entweder ein Vernunftprincip schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht wird, ohne Rücksicht auf mögliche Gegenstände des Begehrungsvermögens; oder ob ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorhergehe, der ein Object der Lust oder Unlust (§. 199.) voraussetzt. Im erstern Falle ist jenes Princip praktisches Gesetz a priori, und reine Vernunft wird für sich praktisch zu seyn angenommen. Alsdann

bestimmt

bestimmt das Gesez den Willen unmittelbar, und die ihm gemäße Handlung ist an sich selbst gut. Ein Wille aber, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäß ist, ist schlechterdings, in aller Absicht, gut, und die oberste Bedingung alles Guten.

Im zweyten Falle aber, und wenn ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorhergeht, der einen Gegenstand der Lust und Unlust voraussezt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern und diese zu vermeiden, die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsere Neigung, und also nur mittelbar gut sind, bestimmt; so ist der Zweck selbst, das gesuchte Vergnügen, nicht ein Gutes, sondern ein Wohl, nicht ein Begrif der Vernunft, sondern ein empirischer Begrif von einem Gegenstande der Empfindung: allein der Gebrauch des Mittels dazu, das ist die Handlung, heißt dennoch gut wegen der vernünftigen Ueberlegung, die dazu erfordert wird; aber nicht schlechthin gut, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, des Gefühls der Lust oder Unlust (§. 199.). Der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner Wille, und dergleichen Maximen können nie Gesetze, wohl aber vernünftige, praktische Vorschriften (§. 202.) heißen.

§. 221.

Kategorieen der Freyheit.

Wenn man nun die Kategorieen des reinen Verstandes (§. 63.), wodurch im theoretischen Gebrauche das

Mannichfaltige gegebener Anschauungen in einem Bewußtseyn (§. 50. 51.) vereiniget wird, dazu anwendet, um das Mannichfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewußtseyns in einem rein vernünftigen Willen zu unterwerfen; so werden sie Kategorieen der Freyheit, oder Kategorieen der praktischen Vernunft genennet. Diese nun haben einen großen Vorzug vor jenen. Jene nämlich sind nur Gedankenformen, und bezeichnen nur unbestimmte Gegenstände überhaupt für jede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe: diese hingegen gehen auf die Bestimmung einer freyen Willkühr (§. 219.) als praktische Elementarbegriffe statt der Form der Anschauung, die nicht in der Vernunft selbst liegt, sondern anderwärts, nämlich von der Sinnlichkeit hergenommen werden muß, und haben die Form eines reinen Willens in ihr, und also in dem Denkvermögen selbst, als gegeben zum Grunde liegen, welche sie unmittelbar bestimmen, und dadurch praktisch gültige Erkenntnisse erzeugen.

§. 222.

Tafel der Kategorieen der Freyheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen.

1.
Der Quantität.

Subjectiv, nach Maximen:	Willensmeynungen des Individuum.
Objectiv, nach Principien:	Vorschriften.
A priori objective sowohl als subjective Principien der Freyheit:	Gesetze.

2.

2.

Der Qualität.

Praktische Regeln des Begehens, praeceptiuae.

Praktische Regeln des Unterlassens, prohibitiuae.

Praktische Regeln der Ausnahmen, exceptiuae.

3.

Der Relation.

Auf die Persönlichkeit.

Auf den Zustand der Person.

Wechselseitig einer Person auf den Zustand der andern.

4.

Der Modalität.

Das Erlaubte und Unerlaubte.

Die Pflicht und das Pflichtwidrige.

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

§. 223.

Typik der reinen praktischen Urtheilskraft.

Das Vermögen unter Verstandesbegriffe zu subsumiren, wird Urtheilskraft genennet. Um also eine einzelne Handlung unter eine allgemeine praktische Regel (§. 202.) zu subsumiren, wird praktische Urtheilskraft erfordert, und zur Subsumtion einer in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter das reine übersinnliche praktische Gesetz (§. 217.) ist reine praktische Urtheilskraft nöthig.

Jede Handlung steht als Erscheinung, ihrer Möglichkeit nach, unter dem Gesetze der physischen Caussalität (§. 111.), und die physische Caussalität, oder die

Bedingung, unter der sie statt findet, gehöret unter die Naturbegriffe (§. 99.), deren Schema (§. 94. 95.) die transscendentale Einbildungskraft entwirft. Die Handlung läßt sich also keineswegs unter das reine Sittengesetz der Freyheit subsumiren. Allein darum ist es auch hier nicht zu thun; sondern hier kommt es auf das Schema eines Gesetzes selbst an, weil die Willensbestimmung lediglich von dem praktischen Gesetze abhängt.

Wenn nun also gleich die Handlungen, so wie sie erscheinen, nicht unmittelbar unter das Gesetz subsumirt werden; so enthält doch der Verstand in der Vorstellung von Naturgesetzen, die auf einzelne Gegenstände der Sinnen anwendbar sind, ein Schema oder einen Typus des Sittengesetzes. Und die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft wird so lauten: Frage Dich selbst, ob die Handlung, die Du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der Du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie Du wohl, als durch Deinen Willen möglich, ansehen könntest (§. 217). Nach dieser Regel beurtheilt wirklich Jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind.

Wenn nun die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich.

§. 224.

Empirismus und Mysticismus der praktischen Vernunft.

So läßt sich also die Natur der Sinnenwelt (§. 99.) als Typus einer intelligiblen Natur gebrauchen,

chen, so lange man nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese überträgt, sondern blos die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt darauf beziehet. Und diese Art, den sittlichen Begriffen Naturbegriffe (§. 63.) unterzulegen, wird Rationalismus der praktischen Urtheilskraft genennet. Jedoch darf das, was blos zur Typik der Begriffe (§. 223.) gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählet werden. Und so bewahrt uns diese Typik der Urtheilskraft theils vor dem Empirismus der praktischen Vernunft (§. 203.), der die praktischen Begriffe des Guten und Bösen blos in Erfahrungsfolgen setzt (§. 210.), obgleich diese und die unzählbaren nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetz machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das sittlich Gute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerley ist. Theils schützt uns dieselbige Typik auch vor dem Mysticismus der praktischen Vernunft, die das, was nur zum Symbol diente, zum Schema macht, das heißt, wirkliche, und doch nicht sinnliche Anschauungen eines unsichtbaren Reichs Gottes der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und so ins Uebersinnliche ausschweifet. Unterdeß ist die Verwahrung vor dem Empirismus der praktischen Vernunft viel wichtiger und nöthiger, indem der Mysticismus sich doch noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes zusammen verträgt, indeß daß der Empirismus die Sittlichkeit in Gesinnungen, worinn doch

der hohe Werth der Moralität allein besteht, mit der Wurzel ausrottet, und, statt der Pflicht, ein empirisches Interesse (§. 207.) unterschiebt.

§. 225.

Verbindlichkeit.

Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens, dergleichen der menschliche ist, von dem Princip der Autonomie (§. 216. 223.), oder, welches dem gleich gilt, die moralische Nöthigung, wird **Verbindlichkeit** genennet. So haben wir, zum Beyspiel, die Verbindlichkeit auch bey dem größten Ueberdrusse des Lebens und der verzweifeltesten Lage, dennoch unser Leben zu erhalten.

Dritter Abschnitt.

Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

§. 226.

Natur dieser Triebfedern.

Dasjenige, was den Willen eines Wesens, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist, subjectiv zu einer Handlung bestimmt, nennet man die Triebfeder. Daraus folgt, daß man dem göttlichen Willen (§. 204.) gar keine Triebfedern beylegen könne. Weil nun aller sittliche Werth der Handlungen lediglich darauf beruhet, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme (§. 218.); so ist klar, daß die Triebfeder des menschlichen Willens niemals

niemals etwas andres als das moralische Gesetz seyn könne (§. 219.), mithin der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung seyn müsse. Denn wenn die Willensbestimmung nur vermittelst eines Gefühls (§. 216.), welcher Art es auch sey, geschieht, mithin nicht um des Gesetzes willen; so kan sie zwar dem moralischen Gesetze gemäß geschehen, und die Handlung wird dann zwar **Legalität**, das heißt, Uebereinstimmung mit dem Gesetze, aber gar nicht **Moralität** (§. 218.) enthalten.

§. 227.

Wirkung des moralischen Gesetzes als der Triebfeder der reinen praktischen Vernunft.

Da nun das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durch das sittliche Gesetz darinn bestehet, daß er als freyer Wille, also nicht blos ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Verläugnung derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider seyn könnten, blos durchs Gesetz bestimmt werde (§. 219.); so ist in so weit die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kan diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet (§. 199.), und die negative Wirkung, die durch den Abbruch, der den Neigungen widerfährt, aufs Gefühl geschiehet, ist Selbstgefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als

Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unsern Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches schmerzhaft ist. Alle Neigungen zusammen, deren Befriedigung eigne Glückseligkeit (§. 210.) heißt, machen die Selbstsucht, oder den Solipsismus, aus. Die Selbstsucht nun ist entweder die der Selbstliebe, oder eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst, die man Philavtie oder Eigenliebe nennt; oder sie ist die des Wohlgefallens an sich selbst, welche Arroganz oder Eigendünkel heißt. Indem nun die reine praktische Vernunft die Eigenliebe, als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt, da sie dann vernünftige Selbstliebe genennt wird; so thut sie ihr dadurch zwar blos Abbruch, aber es entstehet doch zugleich ein Gefühl der Unannehmlichkeit in uns. Hingegen den Eigendünkel schlägt sie gar danieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugniß sind; und so wird ein Gefühl der Demüthigung und intellectuellen Verachtung erweckt.

Weil aber dieses Gesetz doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellectuellen Caussalität, das ist der Freyheit (§. 219.); so verursacht es, indem es im Gegensatze mit dem subjectiven Widerspiele, den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt und ihn sogar niederschlägt, auch drittens ein Gefühl der Achtung für

das

das Gesetz der Freyheit. Denn Achtung ist eigentlich die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist Achtung für das moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird; und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir a priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können.

Endlich aber erweckt das moralische Gesetz als Triebfeder bey dem Bewußtseyn der Bestimmung unsers Willens durch dasselbe ein Gefühl der Zufriedenheit, oder ein Wohlgefallen an unsrer Existenz, so wie bey dem Bewußtseyn des Gegentheils ein Gefühl der Unzufriedenheit.

§. 228.

Pflicht, pflichtmäßig, aus Pflicht.

Das Bewußtseyn einer freyen Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigne Vernunft, angethan wird, verbunden, ist also die Achtung für das Gesetz (§. 227.). Das Gesetz nun, was diese Achtung fordert und auch einflößt, ist kein anderes, als das moralische (§. 217.): denn kein anderes schließt alle Neigungen von ihrem unmittelbaren Einfluß auf den Willen aus. Die Handlung aber, die nach diesem Gesetze, mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objectiv praktisch ist, heißt Pflicht. Demnach ist Pflicht praktische Nöthigung (§. 225.), oder die

Noth-

Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz.

Sonach fordert der Begrif der Pflicht an der Handlung, objectiv, Uebereinstimmung mit dem Gesetze, subjectiv aber, reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten. Und darauf beruhet der Unterschied zwischen dem Bewußtseyn pflichtmäßig, oder mit dem Gesetz übereinstimmig, und aus Pflicht, das ist aus Achtung für das Gesetz, gehandelt zu haben. Jenes ist die Legalität (§. 226.), welche auch möglich ist, wenn blos Neigungen die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären: dieses aber, das Handeln aus Pflicht, oder blos um des Gesetzes willen, macht die Moralität (§. 218.), oder den sittlichen Werth der Handlung aus.

§. 229.

Vollkommne und unvollkommne Pflicht.

Jede Pflicht ist entweder eine vollkommne oder unvollkommne. Jene ist eine solche, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet, und da giebt es denn nicht blos äußere, sondern auch innere vollkommne Pflichten. Die Beurtheilung derselben beruhet auf dem Kanon: Man muß wollen können, daß eine Maxime unsrer Handlung ein allgemeines Gesetz werde (§. 223. 217.). Einige Handlungen nämlich sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kan, zu geschweigen,

gen, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bey andern aber ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen; unterdeß ist es doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Jene sind Handlungen der strengern, unnachläßigen Pflicht, diese Handlungen der weitern, verdienstlichen Pflicht.

§. 230.
Tugend.

Eine Handlung, die nicht nur pflichtmäßig (§. 228.) ist, sondern lediglich aus Pflicht autonomisch (§. 216.) ausgeübet wird, ist Tugend, oder guter Wille (§. 204.). Nicht Verstand, Witz, Urtheilskraft, und alle Talente des Geistes; nicht Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperamentes, sind schlechterdings gut; sie können vielmehr äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille nicht gut ist. Noch weniger sind ohne diesen die Glücksgaben, Macht, Reichthum, Ehre, Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden, gut. Der gute Wille aber ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch sein Wollen, das ist an sich, gut. Ihn also, den guten Willen, oder die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beymischung des Sinnlichen, und

von

von allem unächten Schmucke des Lohns, oder der Selbstliebe, entkleidet darzustellen.

§. 231.

Sittliche Schwärmerey.

Demnach ist Handlung aus Achtung für das Gesetz (§. 227. 228.), oder aus dem Bewußtseyn der freyen Unterwerfung des Willens unter das Gesetz mit Besiegung aller Neigungen dem Gesetze gemäß, oder Handeln aus Pflicht, die sittliche Stufe, über die sich kein endliches vernünftiges Wesen hinaus erheben kan. Nur allmählig vermag es mit Selbstzwang und Bewußtseyn seiner Schwäche dem Ideale der Heiligkeit (§. 204.), oder dem Zustande, wo Achtung sich in Liebe des Gesetzes verwandelt, sich zu nähern. Dieses nur ist endlichen vernünftigen Wesen erreichbare Tugend: und jeder Versuch diese sittliche Stufe zu überschreiten, muß in moralische Schwärmerey entarten.

Vierter Abschnitt.

Von der Dialektik der reinen praktischen Vernunft.

§. 232.

Dialexe der reinen praktischen Vernunft.

Die reine Vernunft, in ihrem praktischen Gebrauche betrachtet, hat eben sowohl, als die des speculativen Gebrauchs (§. 144—198.), ihre Dialektik; denn sie verlangt die absolute Vollständigkeit der Bedingungen zu

einem

einem gegebenen Bedingten (§. 70.), und diese kan schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Sie sucht nämlich, als reine praktische Vernunft, zu dem praktisch Bedingten, oder demjenigen, welches auf Neigungen und Naturbedürfniß beruhet, ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern wenn dieser auch im moralischen Gesetze (§. 217.) gegeben worden, die absolute Vollständigkeit ihres Gegenstandes, das praktisch Unbedingte und Vollendete, das ist, den ganzen Gegenstand, den ein reiner Wille eines vernünftigen Wesens sich zum Zwecke vorsetzt, das höchste Gut.

Wie diese Idee praktisch, das heißt, für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu bestimmen sey, zeigt die **Weisheitslehre**, welche als Wissenschaft **Philosophie** oder **Weltweisheit** genennet wird (§. 21. 22. 23.).

§. 233.
Höchstes Gut.

Der Begrif des Höchsten enthält eine Zweydeutigkeit: denn es kan so wohl das **Oberste** (supremum), als auch das **Vollendete** (consummatum) bedeuten. Jenes ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, und also keiner andern Bedingung untergeordnet ist (originarium); dieses aber ist dasjenige Ganze, welches kein Theil eines noch größern Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum). Nun ist die **Tugend** die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth

scheinen

scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, folglich das oberste Gut (§. 230), die vollkommenste Sittlichkeit (§. 218.), der wir sogar die ganze Glückseligkeit nur unterordnen. Allein deshalb ist sie noch nicht das ganze, vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens endlicher vernünftiger Wesen: denn, als solche, müssen sie zugleich Glückseligkeit begehren, weil sie derselben bedürftig sind. Dieses Bedürfniß vermag die Vernunft nicht aufzuheben, sondern sie gebietet nur, dasselbe dem sittlichen Willen (§. 204.), als seiner Bedingung, unterzuordnen, und verlangt um deswillen, daß Glückseligkeit einem vernünftigen Wesen in dem Maaße zu Theil werde, als es derselben würdig ist. Demnach machen Sittlichkeit und Glückseligkeit in ebenmäßiger Vereinigung das vollendete Gut für ein endliches vernünftiges Wesen aus.

§. 234.

Antinomie der praktischen Vernunft.

In dem höchsten Gute werden also Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verbunden gedacht (§. 233.), so, daß das eine ohne das andere durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kan. Nun muß diese Verbindung, wie jede andere überhaupt entweder analytisch oder synthetisch zu erkennen seyn. Analytisch kan sie nicht erkannt werden, das heißt so, daß der, welcher seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinen Verhalten sich durch blose Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, welcher der Tugend folgt, sich im

Bewußt-

Bewußtseyn seines Verhaltens schon dadurch selbst glücklich finden würde; denn das Streben nach Glückseligkeit ist nicht identisch mit der Glückseligkeit, wie Epikur behauptete; und das Bewußtseyn der Tugend ist nicht identisch mit der Glückseligkeit, nach dem Vorgeben des Zeno.

Demnach muß sie real und synthetisch, und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung, gedacht werden, weil sie ein praktisches Gut, das heißt ein solches betrift, das durch Handlung möglich ist. Also muß entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn. Jenes nun ist schlechthin unmöglich, weil die Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach eigner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können (§. 203. 210 u. f.). Das letztere ist eben so unmöglich; denn alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, richten sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern nach der Kenntniß der Naturgesetze, und nach dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen; daher sich auch durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, keine nothwendige und zum höchsten Gute zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt erwarten läßt. Nun ist die Beförderung des höch-

sten Guts, das diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiger Gegenstand unseres Willens, und hängt mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammen; folglich muß die Unmöglichkeit des erstern auch die Unmöglichkeit des zweyten nach sich ziehen. Wenn also das höchste Gut nach praktischen Regeln (§. 202.) unmöglich ist; so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, leer und falsch seyn.

§. 235.

Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft.

Unter den Antinomieen der reinen speculativen Vernunft wurde diejenige, welche zwischen Naturnothwendigkeit und Freyheit (§. 164. 168.) in der Caussalität der Begebenheiten in der Welt sich zeigte, dadurch gehoben, daß wir (§. 180—182. 174. 175.) bewiesen, es sey kein wahrer Widerstreit, sobald als man die Begebenheiten, so wie die Welt, in der sie sich eräugen, nur als Erscheinungen betrachtet, da dann dasselbige handelnde Wesen einerseits als Erscheinung eine Caussalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem nothwendigen Mechanismus der Natur gemäß ist; andererseits aber als Ding an sich betrachtet, einen Bestimmungsgrund jener Caussalität nach Naturgesetzen selbst enthalten kan.

Gerade so ist es mit dieser Antinomie der reinen praktischen Vernunft beschaffen. Denn der ganze Beweis von der Unmöglichkeit einer solchen nothwendigen

Ver-

Verknüpfung der Tugend und Glückseligkeit trifft nur die Sinnenwelt, in welcher die Sittlichkeit natürlicherweise deswegen keine ebenmäßige Glückseligkeit hervorbringen kan, weil die blose moralische Bestimmung des Willens die physischen Gesetze, von deren Einflusse die Glückseligkeit abhängt, nicht ändert. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daseyn auch als Ding an sich, als Noumenon (§. 127.), in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze (§. 217. 218. 223.) einen reinen intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Caussalität in der Sinnenwelt habe; so ist es gar nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren, vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur, und zwar nothwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt, habe, welche Verbindung in einer Natur, die blos Gegenstand der Sinne ist, nie anders als zufällig statt finden, und zum höchsten Gute nicht zulangen kan.

Sonach hat dieser scheinbare Widerstreit einer praktischen Vernunft mit sich selbst in der Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit den blosen Misverstand zum Grunde, daß man das Verhältniß zwischen Erscheinungen für ein Verhältniß der Dinge an sich selbst zu diesen Erscheinungen ansiehet. Das höchste Gut ist also der nothwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Object derselben; denn

es ist praktisch möglich (§. 223.), und die Maximen des letztern haben objective Realität.

§. 236.

Vorzug der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen.

Alles Interesse ist zuletzt praktisch (§. 207.). Folglich geht das praktische dem blos speculativen Interesse vor, und die speculative Vernunft muß solche theoretische Sätze, die mit dem Zwecke der reinen praktischen Vernunft in unzertrennlicher Verknüpfung stehen, zulassen, so lange sie sich mit ihren eignen Grundsätzen ohne Widerspruch vereinigen lassen, ob sie gleich aus denselben weder begreiflich noch erweisbar sind. Dergleichen theoretische, als solche aber nicht erweisliche, Sätze, so fern sie einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen, werden Postulate der reinen praktischen Vernunft genennet. Dergleichen Postulate nun sind die Behauptung der Freyheit (§. 219. 164.), der Unsterblichkeit der Seele (§. 237.) und des Daseyns Gottes (§. 238.).

§. 237.

Unsterblichkeit der Seele.

Das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz (§. 217. 218. 223.) bestimmbaren Willens ist die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt (§. 233.). In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts (§. 208. 204.). Sie muß also eben

eben sowohl möglich seyn, als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit (§. 204.), der sich ein vernünftiges Wesen zwar immer mehr und mehr nähern, sie selbst aber nie erreichen kan (§. 231.). Da sie aber indeß gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird; so kan sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen praktischen Vernunft, nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unsers Willens anzunehmen.

Allein, weil dieser unendliche Progressus nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich ist; so wird folgen, daß das höchste Gut (§. 233.) nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele, praktisch möglich (§. 223.), diese Unsterblichkeit, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (§. 236.) seyn werde.

§. 238.

Daseyn Gottes.

So wie das moralische Gesetz uns auf die zur nothwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Theils des höchsten Guts (§. 233.), der Sittlichkeit (§. 218.) vorauszusetzenden Unsterblichkeit führte (§. 237.); so muß dasselbige Gesetz auch zur Möglich-

keit des zweyten Elements des höchsten Guts, einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit (§. 233.), auf die Voraussetzung des Daseyns einer dieser Wirkung adäquaten Ursache, auf das Daseyn Gottes, leiten.

Glückseligkeit nämlich nennen wir den Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht; sie beruhet also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, und zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Da nun das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freyheit, durch Bestimmungsgründe gebietet, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen, als Triebfedern (§. 226.), ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber, doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst ist; so kan auch um deswillen in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie in Ansehung seiner Glückseligkeit mit seinen praktischen Grundsätzen aus eignen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen. Dennoch sollen wir das höchste Gut, nach der Vorschrift der reinen Vernunft (§. 217.) zu befördern suchen. Folglich muß es doch möglich seyn. Demnach wird also auch das Daseyn einer von der

Natur

Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, die den Grund dieser genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält, postulirt werden müssen. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht blos mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, sofern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, folglich nicht blos mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, oder mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Und so ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat, das heißt, das Daseyn Gottes ist eine Voraussetzung, auf welche uns die reine praktische Vernunft nothwendig hinweiset.

Fünftes Kapitel.

Von dem Umfange des Gebrauchs der Urtheilskraft.

Erster Abschnitt.

Von der Urtheilskraft überhaupt.

§. 239.

Erklärung.

Alle unsere Erkenntniß gründet sich auf dreyerley Kräfte, die wir in uns entdecken; die eine ist das Erkenntnißvermögen (§. 13.), die zweyte das Begehrungsvermögen (§. 200.), und die dritte das Gefühl von Lust und Unlust (§. 199.). Für jede der beyden Kräfte hat uns die Natur ein besonderes Vermögen verliehen, das dieselbe a priori bestimmt und für sie Gesetzgebung enthält. Für das Erkenntnißvermögen nämlich ist der Verstand, oder das Vermögen der Begriffe und Urtheile (§. 13. 50.), für das Begehrungsvermögen die Vernunft, oder das Vermögen der Ideen und Schlüsse, in sofern sie durch dieselben praktisch ist, das heißt, sich selbst zum Handeln bestimmt, a priori durch sich selbst, und ohne Bestimmungen, die ausser ihr liegen, gesetzgebend (§. 70. 72. 200. 217. 219.). Es fragt sich also, ob nicht für die dritte Kraft, für das Gefühl von Lust und Unlust, ein besonderes Vermögen in uns vorhanden, und, wenn das ist, ob es für dasselbe auch gesetzgebend sey, und constitutive, oder dasselbe

selbe bestimmende Principien enthalte. Und da finden wir allerdings, daß dem Gefühle der Lust und Unlust ein eignes Vermögen entspreche. Dieses ist die Urtheilskraft, oder das Vermögen das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Es ist nun noch zu untersuchen, ob dieses Vermögen auch gesetzgebend sey.

§. 240.

Natur der Urtheilskraft.

Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese Gegenstände blos denkbar oder auch erkennbar (§. 14.) sind, haben ihr Feld. In einem Theile dieses Feldes ist Erkenntniß für uns möglich, in dem andern aber nicht. Jenes ist das Feld der Erfahrung (§. 16. 91. 126.), dieses ist das Feld des Uebersinnlichen (§. 127.). Das Feld der Erfahrung wird ein Boden, territorium, für unsere Begriffe genennt. Auf einem Theile dieses Bodens sind die Begriffe, und die ihnen zustehenden Erkenntnißvermögen (§. 239.), gesetzgebend, und er heißt in sofern ihr Gebiet, ditio (§. 99.). Auf dem andern Theile dieses Bodens haben die Erfahrungsbegriffe nur ihren Aufenthalt, domicilium, aber kein Gebiet; denn sie werden zwar gesetzlich erzeuget, sind aber selbst nicht gesetzgebend. Das Gebiet nun, auf welchem unser gesammtes Vermögen gesetzgebend ist, theilt sich wiederum in das Gebiet der Naturbegriffe (§. 99.), und in das Gebiet des Freyheitsbegriffs (§. 219. 216.); denn durch Beyde ist es a priori gesetzgebend (§. 68. 200.).

Die Gesetzgebung der Naturbegriffe (§. 63.) geschieht durch den Verstand (§. 99.), und ist theoretisch; die Gesetzgebung durch den Freyheitsbegrif (§. 221.) geschieht durch die Vernunft (§. 200. 205. 215. 216. 217. 219.), und ist praktisch (§. 206.). Verstand und Vernunft haben also auf demselben Boden der Erfahrung zwo verschiedene Gesetzgebungen, ohne daß die eine der andern Eintrag thun darf.

Von dem Gebiete des Naturbegriffs (§. 99.), oder von dem Sinnlichen, ist nun zwar kein Uebergang zu dem Gebiete des Freyheitsbegriffs (§. 219.), oder dem Uebersinnlichen (§. 127. 164.), vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft möglich (§. 180-182. 185. 195.). Da aber doch gleichwohl die übersinnliche Welt auf die sinnliche Einfluß haben, nämlich der Freyheitsbegrif den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen soll (§. 200. 205. 219.); so muß doch ein Mittel vorhanden seyn, durch welches die zween Theile der Philosophie, der theoretische und praktische (§. 293.) mit einander im Ganzen verbunden werden können. Dieses Verbindungsmittel aber ist die Urtheilskraft (§. 239.), die zwischen dem Verstande und der Vernunft, eben so wie das Gefühl der Lust und Unlust (§. 199.) zwischen dem Erkenntnißvermögen (§. 13.) und dem Begehrungsvermögen (§. 200.), mitten inne liegt.

Da nun die Naturbegriffe, die sich auf alles was da ist und geschieht, beziehen, und um deswillen den

Grund

Grund zu allen theoretischen Erkenntnissen a priori enthalten, auf der Gesetzgebung des Verstandes, der Freyheitsbegrif aber, der auf das gehet, was daseyn und geschehen soll, und daher den Grund zu allen sinnlich unbedingten praktischen Vorschriften a priori enthält, auf der Gesetzgebung der Vernunft beruhet, zwischen dem Erkenntnißvermögen aber und dem Begehrungsvermögen das Gefühl von Lust und Unlust, so wie zwischen Verstand und Vernunft die Urtheilskraft, enthalten ist, und diese drey Gemüthsvermögen, auf die alle andere zurückgeführt werden können, sich selbst nicht aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen; so ist schon hieraus nach der Analogie vorläufig zu vermuthen, daß die Urtheilskraft eben sowohl für sich ein Princip a priori, und weil mit dem Begehrungsvermögen nothwendig Lust und Unlust verbunden ist (§. 199.), es mag sich nun durch empirische Triebfedern (§. 208.) oder unmittelbar durch das moralische Gesetz (§. 215.) bestimmen lassen, eben sowohl einen Uebergang vom reinen Erkenntnißvermögen, das ist von dem Gebiete der Naturbegriffe, zum Gebiete des Freyheitsbegriffs bewirken werden, als sie im logischen Gebrauche den Uebergang von dem Verstande zu der Vernunft möglich macht.

§. 241.

Eigenthümliches Princip der Urtheilskraft.

Inzwischen hat die Aufstellung eines eigenthümlichen Princips der Urtheilskraft ihre großen Schwierigkeiten. Denn es kan weder aus Begriffen a priori, die allein dem

dem Verstande (§. 16.) angehören, abgeleitet werden, noch darf es auch objective Regel seyn, der die Urtheilskraft ihr Urtheil anpassen kan, weil dazu wiederum eine andere Urtheilskraft erforderlich seyn würde, um den Fall der Regel unterscheiden zu können. Jedennoch ist es nicht unmöglich, einen Weg auszumitteln, der uns anzeigt, in wiefern die Urtheilskraft a priori gesetzgebend sey und ein ihr eigenthümliches Princip a priori habe, wenn es auch ein subjectives seyn sollte.

Die Urtheilskraft nämlich hat die Bestimmung, das Besondere, als enthalten unter dem Allgemeinen, zu suchen (§. 239.). Da sind nun zween Fälle möglich: Entweder ist das Allgemeine, die Regel, das Gesetz, das Princip, gegeben; oder es ist das Besondere, wozu die Urtheilskraft das Allgemeine finden soll, gegeben. In jenem Falle ist die Urtheilskraft bestimmend, und das Urtheil ist ein logisches: in diesem hingegen ist die Urtheilskraft reflectirend, und das Urtheil ist sodann ein ästhetisches. Dort braucht die Urtheilskraft kein besonderes Princip, sondern der Verstand leihet ihr seine Kategorieen (§. 63.), und die auf dieselben gegründeten allgemeinen transscendentalen Gesetze (§. 100.) zur Anwendung auf das Besondere, nämlich die Erfahrungen. Allein es sind so mannichfaltige Formen der Natur, und gleichsam so viele Modificationen der allgemeinen transscendentalen Naturbegriffe, die sich durch jene Gesetze, welche der Verstand a priori giebt, weil sie nur auf die Möglichkeit einer Natur, als Gegenstand der

Sinne (§. 126.) überhaupt, geben, gar nicht bestimmen lassen. So macht, zum Beyspiel, der Verstand mit Hülfe der Sinnlichkeit und ihrer Formen (§. 41.), durch seine Begriffe (§. 63.) die Anschauungen der Gegenstände der Natur möglich (§. 49. 92.), aber er kan dadurch durchaus die Art ihres Eindrucks, die Art und Weise, wie der Erfahrungsbegrif in mir ist, wie er mich in meinem Bewustseyn verändert, nicht bestimmen (§. 53.). Auf gleiche Weise bestimmt die praktische Vernunft durch ihre Gesetze den Willen, und macht Handlungen in Ansehung empirischer Gegenstände möglich (§. 200. 205. 219. 220.); aber in der Natur der Vernunft selbst kan die Art und Weise, wie der Wille von den Maximen, oder sinnlichen Gegenständen, bestimmt ist, nicht gegründet seyn.

Allein die reflectirende Urtheilskraft, die das Allgemeine finden soll, wenn ihr das Besondere, die so mannichfaltigen Modificationen der allgemeinen transscendentalen Naturbegriffe, gegeben ist, bedarf allerdings eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kan, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien unter höhern, aber gleichfalls empirischen, Principien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll. Sie bedarf also eines Princips für sich selbst, um ein System der Erfahrung nach besondern Naturgesetzen möglich zu machen: denn die allgemeinen Naturgesetze sind durch unsern Verstand nach dem allgemeinen Begriffe einer Natur als Natur bestimmt (§. 99.).

Ein

Ein solches transscendentales, den Grund der Einheit und Verbindung aller empirischen Principien enthaltendes Princip, kan also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben. Und dieses Princip kan kein anders seyn, als die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannichfaltigkeit, das ist, die Natur wird durch diesen Begrif so vorgestellt, als ob ein Verstand, nicht der unsrige, den Grund der Einheit des Mannichfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte. Die besondern empirischen Gesetze, zum Beyspiel, das Gesetz der Attraction und Repulsion, der Kälte und Wärme, der zerstörenden Kraft der Gewitter, und der erzeugenden, fruchtbringenden Kraft der Erde und ihrer Atmosphäre, des Geborenwerdens und Sterbens u. s. w. könnten schlechterdings nicht zu einem systematischen Ganzen auf und unter einander verbunden werden, und würden uns widersprechend und zu einem Ganzen unvereinbar scheinen, wenn nicht die Urtheilskraft mit ihrem Princip der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren mannichfaltigen empirischen Gesetzen unserer Erkenntniß zu Hülfe käme, und nicht vermöge dieses Begriffs die Natur sich so vorstellen ließe, als ob irgend ein Verstand außer uns den Grund der Einheit dieses Mannichfaltigen der empirischen Naturgesetze enthielte.

Dieses Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein transscendentales Princip der Urtheilskraft, das ist ein solches, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein

Dinge

Dinge Gegenstände unserer Erkenntniß überhaupt werden können, dergleichen, zum Beyspiel die transscendentalen Principien der Erzeugung und Abhängigkeit (§. 111. 112.) die allgemeinen Bedingungen sind, unter welchen allein Erscheinungen als Ursachen und Wirkungen erkannt werden können.

Daß aber der Begrif einer Zweckmäßigkeit der Natur die allgemeine Bedingung der Erkenntniß der Natur enthalte, in sofern sie eine durch eine Mannichfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmte Natur ist, beweisen die Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforschung der Natur zum Grunde gelegt werden, und welche nur auf die Möglichkeit der Erfahrung, oder einer gewissen Art der Erkenntniß, überhaupt gehen; zum Beyspiel, das Gesetz der Sparsamkeit, daß die Natur den kürzesten Weg nehme (§. 112.), das Gesetz der Continuität, oder der durchgängigen Stätigkeit, in der Natur, daß die Natur keinen Sprung thue, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch in der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen (§. 112.), das Gesetz der Natureinheit, daß ihre größte Mannichfaltigkeit in empirischen Gesetzen gleichwohl Einheit unter wenigen Principien sey (§. 112.). Alle diese besondern Gesetze stehen unter der allgemeinen Bedingung des Princips der Zweckmässigkeit der Natur, und können, ohne diese vorauszusetzen, gar nicht statt finden, und nur durch diesen Begriff einer Zweckmäßigkeit sind sie allein möglich. Demnach

nach ist das Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ein transscendentales Princip.

§. 242.

Transscendentale Deduction desselben.

Allein eben darum, weil dieses Princip die allgemeine Bedingung enthält, unter der allein die Erkenntniß der besondern empirischen Naturgesetze möglich wird, und jene Maximen, von welchen das Princip der Zweckmäßigkeit die allgemeine Bedingung ist, nicht aussagen, was geschieht, und wie geurtheilt wird, sondern vielmehr, wie geurtheilt werden soll; so ist auch klar, daß das Princip der Zweckmäßigkeit, das aus ihnen hervorleuchtet, kein Gesetz des Verstandes zum logischen Gebrauch seyn, um Natur als Gegenstand der Sinne, zu denken, sondern es muß ein Princip der Urtheile seyn. Mithin bedarf es auch einer transscendentalen Deduction, vermittelst deren der Grund, warum so geurtheilt werden soll, in den Erkenntnißquellen a priori aufgesucht werden muß. Und diese Deduction ist folgende:

Natur überhaupt, als Gegenstand der Sinne, kan ohne allgemeine Verstandesgesetze, die auf den Kategorieen (§. 63.), angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen a priori gegebenen Anschauung, Raum und Zeit (§. 41.), beruhen, gar nicht gedacht werden. (§. 93. 99.). Unter diesen Verstandesgesetzen ist die Urtheilskraft bestimmend (§. 241.), und logisch: denn sie thut hier weiter nichts, als daß

sie

sie blos die Bedingung angiebt, unter der ein Gegenstand unter einem vorliegenden Verstandesbegrif, und mithin auch unter ein darauf beruhendes Verstandesgesetz, subsumirt wird. Für die Natur nun überhaupt, als Gegenstand möglicher Erfahrung, werden die Verstandesgesetze als schlechterdings nothwendig erkannt (§. 91. 117. 126.). Nun aber sind die Gegenstände der empirischen Erkenntniß, ausser denen formalen Bedingungen, noch auf mancherley Art bestimmbar; sie können noch auf unendlich mannichfaltige Weise, als blos dadurch, daß sie durch Zeit und Raum bestimmt werden, Ursachen seyn, und eine jede dieser Arten muß, nach dem Begrif einer Ursache (§. 63. 111.), eine Regel haben, welche Gesetz ist, mithin Nothwendigkeit bey sich führet (§. 40.), ob wir gleich nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnißvermögen diese Nothwendigkeit gar nicht einsehen, und also diese Gesetze für unsre Einsicht blos zufällig sind.

Demnach ist eine Möglichkeit eben so unendlich mannichfaltiger empirischer Gesetze denkbar, als unendlich mannichfaltig die Art und Weise ist, wie spezifik verschiedene Gegenstände, mit Ausnahme der Caussalität derselben nach Raum und Zeitbestimmungen, Ursachen seyn können. Nun aber würde kein durchgängiger Zusammenhang der empirischen Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung statt finden, wenn jene Mannichfaltigkeit der empirischen Gesetze nicht auf eine denkbare Einheit zurückgeführet werden könnte: denn die allge=

Nn meinen

meinen Naturgesetze (§. 99.) geben zwar einen solchen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach, als Naturdingen überhaupt, aber gar nicht ihren Arten nach, als solchen besondern Naturwesen, an die Hand. Folglich muß die Urtheilskraft für ihren eignen Gebrauch es als Princip a priori annehmen, daß das für die menschliche Einsicht in den besondern empirischen Naturgesetzen dennoch eine für uns nicht zu ergründende, aber doch denkbare, Einheit in der Verbindung ihres Mannichfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte.

Da nun aber die gesetzliche Einheit in der Verbindung, die wir zwar, einem nothwendigen Bedürfnisse des Verstandes gemäß, aber zugleich als an sich zufällig erkennen, als Zweckmäßigkeit der Objecte (hier der Natur) vorgestellt wird; so muß die Urtheilskraft, die in Ansehung der Dinge, unter möglichen, noch zu entdeckenden, empirischen Gesetzen blos reflectirend ist (§. 241.), die Natur in Ansehung der letztern nach einem Princip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnißvermögen denken. Und das wird dann in diesen Maximen ausgedrückt: daß es in der Natur eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; daß jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Principe nähern, damit ein Uebergang von einer zu der andern, und dadurch zu einer höhern Gattung, möglich sey; daß, da unserm Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, für die specifike Verschiedenheit der Naturwirkungen eben so viel verschiedene Arten der Caussalität annehmen zu müssen,

sie dennoch unter einer geringen Zahl von Principien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben, u. s. w.

Dieser transscendentale Begrif einer Zweckmäßigkeit der Natur aber ist weder ein Naturbegrif, noch ein Freyheitsbegrif (§. 240.): denn er legt dem Objecte, oder der Natur, gar nichts bey, wie das bey den Kategorieen des reinen Verstandes (§. 63. 99.) und der reinen praktischen Vernunft (§. 200. 219. 222.) der Fall ist. Er ist also vielmehr eine subjective Maxime der Urtheilskraft, weil er nur die einzige Art vorstellig macht, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen. Wenn man daher sagt: Die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze nach dem Princip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnißvermögen, das heißt, sie giebt ihren allgemeinen Gesetzen besondere Bestimmungen, und macht sie dadurch zu besondern empirischen Gesetzen; so schreibt man damit weder der Natur ein Gesetz, wie es die Vernunft thut (§. 205. 217. 219. 222.), vor, noch lernt man eins von ihr durch Beobachtung und Wahrnehmung: sondern wir betrachten die Natur nur so, als ob ein Verstand, ob gleich nicht der unsrige, um ein System der Erfahrung nach besondern Gesetzen möglich zu machen, diese Gesetze unter eine Einheit gebracht hätte. Man will also nur, daß man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet seyn wie sie

wolle, durchaus nach jenem Princip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir nur so weit als jenes statt findet, mit dem Gebrauche unsers Verstandes in der diese besondern empirischen Gesetze betreffenden Erfahrung fortkommen und Erkenntniß erwerben können.

§. 243.

Weitere Entwickelung des Begriffs von der formalen Zweckmäßigkeit der Natur.

Mit diesem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur ist überdieß noch ein Gefühl der Lust (§. 199.) verbunden. Der Verstand nämlich ist nur auf Erkenntniß gerichtet (§. 50). Dieß ist sein Bedürfniß, das er ohne sein Vermögen, das Besondere, die gegebenen Anschauungen, unter das Allgemeine, die reinen Verstandesbegriffe, zu subsumiren (§. 49.), nicht befriedigen kan. Nun giebt es aber, ausser jener Erkenntniß der Natur, als Gegenstandes der Sinne, welche durch Anwendung der reinen Verstandesbegriffe mit den Formen der Anschauung auf Gegenstände der Sinne (§. 93. 94.) erlangt wird, auch noch eine solche, die auf Gegenstände geht, in sofern dieselben nicht durch jene Formen der Anschauung, sondern auf andere mannichfaltige Art nach besondern Naturgesetzen bestimmbar sind (§. 242.). Zu dieser letztern Art der Erkenntniß aber hat der Verstand ebenfalls einen allgemeinen Begrif und ein auf denselben gegründetes Princip vonnöthen, um das Besondere, die gegebene Anschauungen, in so weit sie nicht durch Zeit

und

und Raum, sondern auf andere Weise, bestimmt sind, darunter subsumiren zu können. Dazu nun sind die dem Verstande eigenthümlichen Urbegriffe, oder Kategoricen (§. 63.), nicht tauglich. Folglich muß hier die reflectirende Urtheilskraft mit dem ihr eigenthümlichen Begrif und Princip der Zweckmäßigkeit ins Mittel treten, um dem Verstande seinen Zweck, Einheit in die Mannichfaltigkeit der besondern Gesetze der Natur hineinzubringen (§. 51.), erreichen, und mithin sein Bedürfniß befriedigen zu helfen. Nun ist die Erreichung einer Absicht, jede Befriedigung eines Bedürfnisses, mit dem Gefühle der Lust verbunden (§. 199.). Also muß auch ein Gleiches in Ansehung jenes Begriffs der Zweckmäßigkeit der Natur statt finden. Dieses Gefühl der Lust findet sich nicht bey der Verbindung der Kategorieen mit den Anschauungen, aus welcher die Wahrnehmungen entstehen (§. 7.), weil hier der Verstand nicht absichtlich, sondern nach seiner Natur nothwendig verfährt (§. 93.). Hingegen die entdeckte Vereinbarkeit zweyer oder mehrerer empirischer ungleichartiger Naturgesetze (§. 241.) unter einem sie beyde befassenden Princip, wird der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, ja selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genugsam bekannt ist.

Demnach ist die Vorstellung der Zweckmäßigkeit (§. 241.) eine ästhetische Vorstellung: Denn alles, was an der Vorstellung eines Gegenstandes blos subjectiv ist,

das ist, was ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf das Object, ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben: was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes, zum Erkenntniß, gebraucht werden kan, ist ihre logische Gültigkeit. Der Raum ist, seiner subjectiven Qualität (§. 79.) ungeachtet, dennoch ein Erkenntnißstück der Dinge als Erscheinungen (§. 81.), und so die äußere Empfindung, weil ohne sie keine Erkenntniß möglich wäre (§. 7.). Nur die mit einer Vorstellung verknüpfte Lust oder Unlust ist das, was an der Vorstellung gar kein Erkenntnißstück werden kan. Denn durch sie vermag ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung zu erkennen, ob sie gleich die Wirkung einer Erkenntniß seyn kan. Weil nun die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Gegenstandes selbst ist, indem eine solche nicht wahrgenommen werden kan, ob sie gleich aus einem Erkenntnisse sich folgern läßt, sondern ein Object nur darum zweckmäßig genannt wird, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist; so ist auch diese Vorstellung selbst in sofern eine ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit.

Sonach wird die Vorstellung durch die mit der blosen Apprehension der Form eines Gegenstandes der Anschauung (oder der Art und Weise, wie er auf unsern innern Sinn wirkt) verknüpfte Lust nicht auf das Object, sondern einzig und allein auf unser Subject bezogen. Daher kann diese mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit

sigkeit

sigkeit der Natur verbundne Lust nichts anders seyn, als die Angemessenheit des Objects zu den Erkenntnißvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiele sind, und sofern sie darinn sind. Die Vorstellung also, die einen Gegenstand unter diesen Begrif bringt, drückt eine blos subjective, formale Zweckmäßigkeit des Objects aus. Diese Vermögen aber, die dabey im Spiele sind, sind die Einbildungskraft, und der Verstand. Jene ist in sofern in der reflectirenden Urtheilskraft thätig, als sie das Vermögen der Anschauung a priori ist (§. 92. S. 132.); dieser aber, in soweit er das Vermögen der Begriffe überhaupt ist (§. 13. 50.), und die Thätigkeit beyder in der reflectirenden Urtheilskraft besteht darinn, daß die Einbildungskraft das Mannichfaltige der Formen der Anschauungen, als das gegebene Besondere, auffaßt und verbindet, der Verstand hingegen sich nach einem Allgemeinen, einem Begriffe, oder Principe, umsieht, um jenes Besondere darunter zu subsumiren, ob er es gleich nirgend in sich selbst, sondern in dem der reflectirenden Urtheilskraft eigenthümlichen Begriffe der Zweckmäßigkeit zu finden vermag.

Da nun mit der blosen Reflexion über die Form eines Gegenstandes der Anschauung, das ist, mit dem blosen Bewustseyn des einstimmigen Verhältnisses jener Form zu den in der reflectirenden Urtheilskraft thätigen Erkenntnißvermögen, nothwendig Lust verbunden ist, die Natur der Urtheilskraft und der in ihr thätigen Erkenntnißvermögen aber in allen urtheilenden Subjecten

dieselbe ist; so muß auch geurtheilt werden, daß diese Lust, nicht blos für das diese Form auffassende Subject, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt, mit der Vorstellung dieser Form verbunden sey. Der Gegenstand heißt alsdann *schön*, und das Vermögen, durch eine solche Lust, mithin auch allgemeingültig, zu urtheilen, wird Geschmack genennet.

§. 244.

Doppelte Art der Urtheilskraft.

Beurtheilen wir hingegen die Zweckmäßigkeit der Natur nicht durch den Geschmack, oder ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust, sondern durch Verstand, oder logisch nach Begriffen, insbesondere nach dem Begriffe der Zwecke; so ist die Vorstellung davon logisch. Und hierauf gründet sich die Eintheilung der Urtheilskraft in die ästhetische und teleologische. Jene ist das Vermögen, die formale, oder subjective, Zweckmäßigkeit durchs Gefühl der Lust oder Unlust, diese aber das Vermögen, die reale und objective Zweckmäßigkeit der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen. Die ästhetische Urtheilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen, zu beurtheilen. Die teleologische Urtheilskraft hingegen ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, sofern sie, wie überall im theoretischen Erkenntniße, nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach beson-

besondern Principien, nämlich einer blos reflectirenden, nicht Objecte bestimmenden Urtheilskraft verfährt.

§. 245.
Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

Das Gebiet des Naturbegrifs (§. 63. 240.) unter der Gesetzgebung des Verstandes (§. 99.) und das Gebiet des Freyheitsbegriffs (§. 219.) unter der Gesetzgebung der Vernunft (§. 180. 182. 185. 195.) sind durch einen Abstand von einander entfernet, der das Uebersinnliche in dem Gebiete des leztern von den Erscheinungen in dem Gebiete des erstern abtrennet. Keiner von diesen beyden Begriffen kan in Ansehung dessen, was zu eines jeden Gebiete gehört, wechselseitig etwas bestimmen. Allein die Urtheilskraft giebt den vermittelnden Begrif zwischen den Naturbegriffen und dem Freyheitsbegriffe, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur a priori, und ohne Rücksicht auf das Praktische, an die Hand; und durch diesen Begrif wird zugleich die Möglichkeit erkannt, daß die Wirkung nach dem Freyheitsbegriffe, als Endzweck in der Sinnenwelt, folglich im Gebiete des Verstandes existire, und dadurch verbindet dann die Urtheilskraft die Gesezgebungen des Verstandes mit denen der Vernunft.

Zweyter Abschnitt.

Von der ästhetischen Urtheilskraft.

I. Von dem Schönen.

§. 246.

Geschmacksurtheil.

Das Vermögen der Beurtheilung des Schönen wird Geschmack genennt. Um aber zu unterscheiden, ob etwas schön sey oder nicht, beziehen wir die Vorstellung eines Gegenstandes nicht durch den Verstand auf das Object der Erkenntniß, sondern durch die Einbildungskraft (§. 243.), verbunden mit dem Verstande, auf das Subject und das Gefühl der Lust und Unlust desselben. Mithin ist das Geschmacksurtheil kein Erkenntnißurtheil, und also nicht logisch, sondern ästhetisch, das heißt, ein solches Urtheil, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjectiv seyn kan (§. 243.). Durch die Beziehung der Vorstellung auf das Gefühl der Lust und Unlust wird gar nichts im Objecte bezeichnet, sondern das Subject fühlt sich in derselben selbst, so wie es durch die Vorstellung afficirt wird.

§. 247.

Erstes Moment des Geschmacksurtheils.

Das Wohlgefallen, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden, heißt Interesse (§. 207.). Ein solches Interesse hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen. Nun aber will man, wenn die Frage ist, ob etwas schön sey,

sey, gar nicht wissen, ob mir an dem Daseyn oder Nichtdaseyn des Gegenstandes etwas gelegen ist, oder nicht, ob ich ihn begehre, oder ob er mir gleichgültig ist, sondern man verlangt nur zu erfahren, ob die blose Vorstellung davon in mir mit Wohlgefallen vergesellschaftet sey. Folglich wird das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ohne alles Interesse seyn müssen, wenn es rein und unpartheyisch seyn soll (§. 250.).

Es giebt nur drey Arten des Wohlgefallens, nämlich das am Angenehmen, das am Guten, und das am Schönen. Die beyden erstern Arten des Wohlgefallens setzen Beziehung der Existenz des Gegenstandes auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Object afficirt wird, voraus. Denn Angenehm nennen wir, was den Sinnen in der Empfindung gefällt, und Gut, was vermittelst der Vernunft durch den blosen Begrif gefällt. Einiges heißt wozu gut, was nur als Mittel gefällt, das ist, das Nützliche: anderes aber an sich gut, was für sich selbst gefällt. Beydes ist ein Object des Willens, oder des durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens (§. 200.). Etwas aber wollen, und an dem Daseyn desselben ein Wohlgefallen haben, oder ein Interesse nehmen, ist ganz einerley. Das Angenehme, das Gute, das Schöne sind also so viele verschiedene Verhältnisse zum Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände oder Vorstellungsarten von einander unterscheiden. Das Angenehme vergnügt;

gnügt; das Schöne gefällt blos, das Gute wird geschätzt, oder ein objectiver Werth in dasselbe gesetzt. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere; Schönheit ist nur für Menschen anziehend, das ist, für thierische, aber doch vernünftige Wesen; das Gute für jedes vernünftige Wesen. Das Angenehme bezieht sich auf Neigung, das Schöne auf Gunst, das Gute auf Achtung. Ein Gegenstand der Neigung (§. 207.) und der Achtung (§. 228.), lassen uns keine Freyheit, und selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen: denn er wird uns durch ein Vernunftgesetz zum Begehren auferlegt, und da alles Interesse ein Bedürfniß entweder voraussetzt oder hervorbringt, als Bestimmungsgrund des Beyfalls (§. 207.), so läßt es auch das Urtheil über den Gegenstand nicht mehr frey.

Dieß ist also das erste Moment des Geschmacksurtheils, die Qualität desselben (§. 60.), und nach ihm ist daher der Geschmack (§. 246.) das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse, und der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens selbst wird schön genennt.

§. 248.

Zweytes Moment des Geschmacksurtheils.

Nach dem zweyten Momente, der Quantität des Geschmacksurtheils (§. 59.) ist das Schöne das, was ohne Begriffe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird. Denn das, wovon wir uns

bewußt

bewußt sind, daß das Wohlgefallen an demselben bey uns selbst ohne alles Interesse sey, können wir nicht anders als so beurtheilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für Jedermann enthalten müsse. Diese Allgemeinheit aber kann nicht aus Begriffen erwachsen: denn von Begriffen, als Begriffen, giebt es keinen Uebergang zum Gefühle der Lust und Unlust, als nur in reinen praktischen Gesetzen (§. 215. 200.). Allein diese führen ein Beyfall erzwingendes Interesse der Vernunft bey sich, welches aber mit dem reinen Geschmacksurtheile nicht verknüpft ist (§. 247.). Folglich muß mit dem Geschmacksurtheil ein Anspruch auf subjective Allgemeinheit verbunden seyn.

Dergleichen Allgemeinheit findet in den Urtheilen der Sinne über das Angenehme (§. 247.) nicht statt; sie sind auf blose Privatgefühle gegründet, und daher blos für das fühlende Subject gültig. Daher in Ansehung des Angenehmen der Grundsatz gilt: jeder hat seinen besondern Geschmack.

Ganz anders aber ist es mit dem Geschmacksurtheile über das Schöne bewandt. Hier sinnen wir unser Wohlgefallen an einem Gegenstande Jedermann, ohne uns jedoch auf Begriffe zu gründen, als einen Fall der Regel an, in Ansehung dessen wir die Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von Anderer Beytritt erwarten: obgleich das Geschmacksurtheil selbst nicht Jedermanns Einstimmung postuliret, weil das nur ein logisch allgemeines Urtheil, welches Gründe anführen kan, zu thun

vermag.

vermag. Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee, wovon der Grund weiter unten (§. 256.) angegeben werden soll.

§. 249.

Ob im Geschmacksurtheile das Gefühl der Lust vor der Beurtheilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe.

Die Lust kan nicht vorhergehen: denn sie würde blose Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung (§. 199.) seyn, und also nur Privatgültigkeit haben können, und sonach von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben wird, unmittelbar abhängen. Also ist es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjective Bedingung des Geschmacksurtheils, demselben zum Grunde liegen, und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß. Die subjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurtheile kan, weil sie ohne einen bestimmten Begrif vorauszusetzen statt finden soll (§. 248.), nichts anders als der Gemüthszustand im freyen Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (§. 243.) seyn, sofern sie untereinander, wie es zu einem Erkenntnisse überhaupt erforderlich ist, zusammenstimmen; indem wir uns bewußt sind, daß dieses zum Erkenntniß überhaupt schickliche subjective ästhetische Verhältniß eben sowohl für Jedermann gelten, und also allgemein mittheilbar seyn müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntniß ist, die doch immer auf jenem Verhältniß als subjective Bedingung beruhet.

Diese

Diese blos subjective ästhetische Beurtheilung des Gegenstandes, oder der Vorstellung, dadurch er gegeben wird, geht nur vor der Lust an demselben vorher, und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnißvermögen. Auf jene Allgemeinheit der subjectiven Bedingungen der Beurtheilung der Gegenstände aber stützet sich allein diese allgemeine subjective Gültigkeit des Wohlgefallens, das wir mit der Vorstellung des Objectes, das wir schön nennen, verbinden. Demnach ist Schön, was ohne allen Begrif allgemein gefällt.

§. 250.

Drittes Moment des Geschmacksurtheils.

Nach dem dritten Moment der Geschmacksurtheile, das ist, der Relation der Zwecke (§. 61.), welche in denselben in Betrachtung kommen, ist Schönheit Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.

Zweck, nach seinen transscendentalen Bestimmungen, ist der Gegenstand eines Begrifs, sofern dieser als der reale Grund von der Möglichkeit des Gegenstandes angesehen wird, und die Caussalität eines Begrifs in Ansehung seines Gegenstandes die Zweckmäßigkeit. Weil nun der Wille nichts anders ist als das Begehrungsvermögen, wiefern dasselbe durch Begriffe zu handeln bestimmbar ist (§. 200.); so ist keine Willensbestimmung in Ansehung eines Objects gedenkbar, ohne daß der Begrif des Objects vorausgehe. Nun ist es zwar nicht noth-

nothwendig, daß ein Begrif den Willen bestimme, weil der Begrif auch blos auf das Erkenntniß des Gegenstandes gehen kan. Indeß enthält er aber doch jederzeit den Grund von der Willensbestimmung in Ansehung seines Gegenstandes, also eine Caussalität desselben; und so ist klar, daß Begriffe zwar stets eine Zweckmäßigkeit der Form nach enthalten, diese Zweckmäßigkeit aber nicht nothwendig mit einem Zwecke verbunden seyn müsse.

Diese Zweckmäßigkeit ist nichts, das dem Begriffe selbst objectiv zukäme, sondern sie ist etwas, das ihm blos subjectiv durch die reflectirende Urtheilskraft beygelegt wird (§. 241.). Demnach ist diese subjective formale Zweckmäßigkeit allein und für sich selbst geschickt den Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils abzugeben, weil, wenn ein subjectiver Zweck Grund des Wohlgefallens wäre, unser Urtheil durch ein Interesse bestimmt werden, und also kein reines Geschmacksurtheil seyn würde (§. 247.).

Eben so wenig kan auch eine Vorstellung eines objectiven Zwecks, oder der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Principien der Zweckverbindung, folglich auch kein Begrif des Guten (§. 247.), das Geschmacksurtheil bestimmen: denn alsdann würde das Urtheil nicht mehr ästhetisch und reflectirend, sondern logisch und bestimmend seyn (§. 241. 243.).

§. 251.

Das Geschmacksurtheil beruhet auf Gründen a priori.

Weil nun die Geschmacksurtheile blos durch ein uninteressirtes freyes Wohlgefallen bestimmt werden (§. 247.), das mit dem Bewußtseyn der Harmonie der in der ästhetischen Urtheilskraft im Spiele befindlichen Erkenntnißvermögen unzertrennlich verknüpft ist, beyde aber eine Caussalität enthalten, den Zustand der Vorstellung selbst, in welchem sich das Subject in der Geschäftigkeit der ästhetischen Urtheilskraft befindet, so wie das Spiel der Erkenntnißkräfte in derselben, frey und ohne Absicht zu erhalten und fortzusetzen; so müssen die Geschmacksurtheile nothwendig auf Gründen a priori beruhen.

§. 252.

Reines Geschmacksurtheil.

Da alles Interesse das Geschmacksurtheil verdirbt und partheyisch macht (§. 247.), so folgt, daß der Geschmack jederzeit noch roh und barbarisch seyn werde, falls er die Beymischung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, und wohl gar diese zum Maaßstabe seines Beyfalls macht. Es ist daher Unrecht, wenn man oft Reize nicht allein zur Schönheit als Beytrag zum ästhetischen allgemeinen Wohlgefallen zählt, sondern sie wohl gar an sich selbst für Schönheiten, und also die Materie des Wohlgefallens für die Form ausgiebt.

Ein Geschmacksurtheil aber, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben, ob sie sich gleich mit

dem Wohlgefallen am Schönen verbinden lassen, und das daher die Zweckmäßigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein reines Geschmacksurtheil.

§. 253.

Unabhängigkeit des Geschmacksurtheils von dem Begriffe der Vollkommenheit.

Das Geschmacksurtheil ist ferner von dem Begriffe der Vollkommenheit ganz unabhängig. Denn die qualitative Vollkommenheit eines Dinges, welche von der quantitativen, als der Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art, unterschieden, und als ein Größenbegrif (der Allheit) ist, setzt eine objective innere Zweckmäßigkeit, oder die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten innern Zweck, mithin den Begrif von diesem Dinge, was es für ein Ding seyn soll, voraus. Dieses aber ist der Natur des Geschmacksurtheils, weil es nur auf subjectiven Gründen beruht, also auch keinen Begrif, und folglich nicht den eines bestimmten Zwecks, zum Bestimmungsgrunde haben darf, gerade zu entgegen.

§. 254.

Freye und bestimmte Schönheit.

Es giebt zweyerley Arten von Schönheit: freye Schönheit, pulcritudo vaga, und anhängende Schönheit, pulcritudo adhaerens. Jene setzt keinen Begrif von dem, was der Gegenstand seyn soll, voraus; die zweyte hingegen setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Jene

heißen

heißen auch für sich bestehende Schönheiten eines Dinges; diese bedingte Schönheiten, weil sie als einem Begriffe anhängend Objecten, die unter dem Begriffe eines besondern Zwecks stehen, beygelegt werden. So sind, zum Beyspiel, Blumen freye Schönheiten: die Schönheit eines Menschen, Pferdes, Gebäudes u. s. w. sind anhängende Schönheiten, weil sie einen Begrif vom Zwecke, der bestimmt, was das Ding seyn soll, voraussetzen.

Wie nun die Verknüpfung des Angenehmen (§. 206. 247.), der Empfindung, mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrift, die Reinigkeit des Geschmacksurtheils verhindert (§. 252.); eben so thut die Verbindung des Guten, wozu es nämlich seinem Zwecke nach brauchbar ist, der Reinigkeit desselben Abbruch. Das Geschmacksurtheil also, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begrifs für schön erklärt wird, ist nicht rein.

§. 255.

Ideal der Schönheit.

Eine objective Geschmacksregel, die, was schön sey, durch Begriffe bestimmte, ein Princip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäb, ist unmöglich, und an sich selbst widersprechend. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung, die ohne Begrif statt findet (§. 248.), die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewis-

ser Gegenstände, ist das wiewohl schwache und kaum zur Vermuthung zureichende empirische Kriterium der Abstammung eines so durch Beyspiele bewährten Geschmacks, von dem tiefverborgenen allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden. Daher kommt es, daß man einige Producte des Geschmacks als exemplarisch ansieht; nicht als ob Geschmack dadurch, daß er andere nachahmt, erworben werden könne. Denn der Geschmack muß ein selbsteignes Vermögen seyn. Allein der, welcher ein Muster nachahmet, zeigt, sofern als er es trift, zwar Geschicklichkeit; aber Geschmack verräth er nur, in sofern er dieses Muster selbst beurtheilen kan. Hieraus ergiebt sich, daß das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, eine blose Idee sey, die jeder in sich selbst erzeugen, und darnach er alles, was Object des Geschmacks, was Beyspiel der Beurtheilung durch Geschmack sey, und selbst den Geschmack eines Jeden beurtheilen muß. Dieses Urbild des Geschmacks wird aber besser Ideal des Schönen genannt, weil es, ob es gleich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum (§. 77.) beruhet, doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kan vorgestellt werden, daher es auch nur ein Ideal der Einbildungskraft, des Vermögens der Darstellung, und nicht der Vernunft ist. Denn Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegrif (§. 76. 141.), und Ideal zeigt die Vorstellung eines

eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens an (§. 187.).

Wo aber in einer Art von Gründen der Beurtheilung ein Ideal statt finden soll, da muß irgend eine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde liegen, die a priori den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruhet: Die Schönheit also, wozu ein Ideal gesucht werden soll, darf keine vage oder freye (§. 254.), sie muß eine durch einen von objectiver Zweckmäßigkeit fixirte Schönheit seyn. So läßt sich, zum Beyspiel, kein Ideal schöner Blumen, oder einer schönen Aussicht, denken. Aber auch von einer bestimmten Zwecken anhängenden Schönheit, zum Beyspiel, von einem schönen Baume, oder schönen Garten, läßt sich kein Ideal vorstellen: denn da sind die Zwecke nicht bestimmt und fixirt genug, mithin ist die Zweckmäßigkeit beynahe so frey als bey der vagen Schönheit. Nur dasjenige, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen muß (§. 216. 219.), ist eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit (§. 230. 233.), unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig. Und dieses einmal vermittelst der Normalidee, welche eine einzelne Anschauung der Einbildungskraft ist, die das Richtmaaß seiner Beurtheilung, als zu einer besondern Thierart gehörigen Dinges vorstellt, und dann zweytens der Vernunftidee,

welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden, zum Princip der Beurtheilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Die Normalidee kan ihre Elemente zur Gestalt eines Thiers von besonderer Gattung nirgends anders woher, als aus der Erfahrung, nehmen; daher der Neger nothwendig eine andere Normalidee hat als ein Weisser, und um deswillen ist es begreiflich, warum das Ideal schöner Gestalten blos auf die Länder paßt, in welchen die Vergleichung angestellt wird.

Die Normalidee ist nicht Urbild der Schönheit einer Gattung, sondern nur die Form, als die Bedingung aller Schönheit, also blos die Richtigkeit in der Darstellung der Gattung, die Regel. Daher ist von der Normalidee des Schönen das Ideal desselben wohl zu unterscheiden. Dieses letztere läßt sich nur an der menschlichen Gestalt erwarten. An dieser besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein und positiv gefallen würde.

§. 256.

Viertes Moment des Geschmacksurtheils.

In Ansehung des vierten Moments des Geschmacksurtheils, der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande (§. 62.) ist schön dasjenige, was ohne Begrif als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird. Diese Nothwendigkeit aber ist keine theo-

retisch

retisch objective (§. 10. 33.), die etwa lehrte, daß Jedermann dieses am schönen Gegenstande fühlen werde; auch keine praktische (§. 205.), nach der das Wohlgefallen durch ein Vernunftgesetz (§. 215.) geboten würde; sondern sie ist nur exemplarisch (§. 255.), das heißt, das Geschmacksurtheil befaßt die Beystimmung aller zu einem Urtheil, und ist also wie Beyspiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kan, anzusehen.

Auch ist diese Nothwendigkeit bedingt. Wer etwas für schön hält, will, daß Jedermann den Gegenstand gleichfalls für schön erklären soll, weil er dazu einen Grund hat, der allen gemein ist, und auf welchen man zuverläßig rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde, als Regel des Beyfalls, richtig subsumirt wäre.

Aus dem allen also ist klar, daß der Geschmack (§. 246. 250.) ein Vermögen sey, Gegenstände in Beziehung auf die freye Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft zu beurtheilen. Demnach wird die Einbildungskraft nicht reproductiv, wie sie den Associationsgesetzen unterworfen ist, sondern als productiv angenommen, und als selbstthätig, als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anschauungen.

II. Von dem Erhabenen.

§. 257.

Uebereinkunft und Unterschied des Erhabenen und Schönen.

Das Schöne und Erhabene gefällt beydes für sich selbst; beydes setzt kein bestimmendes, sondern reflectirendes Urtheil voraus, daher sind beyderley Urtheile auch einzelne, und doch kündigen sie sich für allgemein gültig in Ansehung jedes Subjects an, ob sie gleich blos auf das Gefühl der Lust, nicht auf Erkenntniß des Gegenstandes Anspruch machen, und in sofern kommen sie miteinander überein.

Allein zwischen beyden thun sich auch auffallende Unterschiede hervor. Das Schöne der Natur betrift die Form des Gegenstandes, die in der Begränzung besteht; das Erhabene hingegen ist auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegränztheit an ihm oder durch seine Veranlassung vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird. Dort scheint also das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegrifs, hier das Erhabene für die Darstellung eines unbestimmten Vernunftbegrifs, genommen zu werden. Bey dem Schönen ist also das Wohlgefallen mit der Vorstellung der Qualität, bey dem Erhabenen hingegen mit der Vorstellung der Quantität verbunden. Das Wohlgefallen am Schönen führt directe ein Gefühl der Beförderung des Lebens bey sich, und ist daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar; das

Wohl-

Wohlgefallen am Erhabenen aber ist eine Lust, die nur indirecte durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte, und darauf sogleich erfolgenden desto stärkern Ergießung derselben erzeugt wird, folglich als Rührung nicht Spiel, sondern Ernst, in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu seyn scheint, und daher, mit Reizen unvereinbar, nicht sowohl positive, als negative Lust, das ist Bewunderung und Achtung genannt zu werden verdient. Endlich ist die Naturschönheit eine Zweckmäßigkeit in ihrer Form, und macht sonach an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens aus: hingegen dasjenige, was in uns das Gefühl des Erhabenen erregt, kan der Form nach gar zweckwidrig für unsre Urtheilskraft, unangemessen unsrem Darstellungsvermögen, und gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft seyn, und doch um desto erhabener angesehen werden.

§. 258.

Erklärung und Eintheilung des Erhabenen.

Erhaben heißt, was schlechthin groß ist, magnitudo, nicht was eine Größe hat, quantitas. Schlechthin groß aber nennen wir dasjenige, was über alle Vergleichung groß ist. Demnach wird Erhaben dasjenige seyn, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist. Sonach aber wird in der Natur nichts so groß gegeben werden können, was nicht in andern Verhältnissen betrachtet bis zum Unendlichkleinen herabgewürdert werden könnte, und umgekehrt, nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch größern Maaßstäben für unsere

Einbildungskraft bis zu einer Weltgröße erweitern ließ. Das erstere können die Teleskopien, das letztere die Mikroskopien erläutern. Man kan also sagen: *Erhaben sey, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiset, welches jeden Maaßstab der Sinne übertrift.*

Da nun aber das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüths, als seinen Charakter bey sich führt; so wird sie durch die Einbildungskraft entweder auf das *Erkenntnißvermögen* oder auf das *Begehrungsvermögen* bezogen: in beyderley Beziehung aber wird die Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorstellung nur in Ansehung dieser Vermögen, ohne Zweck oder Interesse, beurtheilt; und so wird die erstere, als eine *mathematische*, die zweyte als *dynamische* Stimmung der Einbildungskraft beygelegt. Daher giebt es eine doppelte Art des Erhabenen, nämlich das *mathematisch Erhabene* und das *dynamisch Erhabene.*

Uebrigens muß das Wohlgefallen am Erhabenen, als Urtheil der ästhetischen reflectirenden Urtheilskraft, eben sowohl als das am Schönen, der *Quantität* nach (§. 59.) allgemein gültig, der *Qualität* (§. 60.) nach ohne Interesse, der *Relation* (§. 61.) nach subjective Zweckmäßigkeit, und der *Modalität* (§. 62.) nach die letztere als nothwendig vorstellen.

§. 259.

§. 259.

Das mathematisch Erhabene.

Alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch, das ist subjectiv, weil sie ein Grundmaaß erfordert. Dieses aber kan nicht erhalten werden, wenn die Größe des Maaßes, die als bekannt angenommen werden muß, immer wieder nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maaß seyn müßte, geschätzt werden sollte. Demnach muß die Schätzung der Größe des Grundmaaßes blos darinn bestehen, daß man sie in einer Anschauung unmittelbar fassen, und durch die Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kan. Also giebt es für die ästhetische Größenschätzung ein Größtes, das als absolutes Grundmaaß die Idee des Erhabenen bey sich führt.

Um ein Quantum anschaulich in die Einbildungskraft aufzunehmen, damit es als Maaß oder Einheit zur Größenschätzung durch Zahlen gebraucht werden könne, werden zwo Handlungen der Einbildungskraft erfordert, nämlich Auffassung oder Apprehension, und Zusammenfassung oder Comprehension. Jene kan ins Unendliche gehen; diese hingegen wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt und gelangt bald zu ihrem Maximum, das heißt, zu dem ästhetisch größten Grundmaaße der Größenschätzung. Bey der logischen oder mathematischen Größenschätzung schreitet die Einbildungskraft mit Hülfe der Zahlbegriffe, die ihr der Verstand darleihet, ungehindert ins Unendliche fort.

Da

Da aber in diesem Verfahren nichts für die ästhetische Urtheilskraft subjectiv zweckmäßiges und gefallendes, sondern objectiv zweckmäßiges enthalten, auch in dieser mit einem Zwecke verbundenen Zweckmäßigkeit nichts befindlich ist, was die Grösse des Maaßes, mithin der Zusammenfassung des Vielen in eine Anschauung, bis zur Gränze des Vermögens der Einbildungskraft zu treiben nöthigte; so wird die Einbildungskraft durch die blose Hülfe des Verstandes nie dahin gelangen, Grössen, die niemals ganz aufgefaßt werden können, und dennoch als gegeben beurtheilt werden sollen, als ganz gegeben darzustellen, und in eine Anschauung zusammen zu fassen, und so wird sie denn auch das Wohlgefallen, das diese Anschauung und Zusammenfassung begleitet, nicht gewähren können. Soll also dieses Quantum die Quelle eines Wohlgefallens werden, so muß es nicht blos comparativ, sondern *schlechthin* gros seyn. Nun ist aber nur das Unendliche schlechthin gros, und mit diesem verglichen ist alles andere von derselben Art Grössen klein.

Da nun der Verstand keinen andern Maasstab als Einheit (§. 63.) liefern kan, der zum Unendlichen ein bestimmtes in Zahlen angebliches Verhältniß habe; so muß die Vernunft, als ein übersinnliches allen Maasstab übertreffendes Vermögen (§. 77.), das Unendliche als ein Ganzes auch nur zu denken, der Einbildungskraft zu Hülfe kommen. Und dieses thut sie dadurch, daß sie vermittelst ihrer Idee eines Noumenon (§. 127.), welches

welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloser Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellectuellen Grössenschätzung, unter einem Begriffe ganz zusammenfaßt. Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bey sich führt. Und so wie die ästhetische Urtheilskraft in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freyen Spiele auf den Verstand bezieht (§. 255.), um mit dessen Begriffen überhaupt, ohne Bestimmung derselben, zusammen zu stimmen; so beziehet sie dasselbe Vermögen in Beurtheilung eines Dinges als Erhaben auf die Vernunft, um zu deren Ideen subjectiv übereinzustimmen. Daraus ist klar, daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjecte, dessen Beurtheilung diese Stimmung desselben veranlaßt, gesucht werden müsse.

§. 260.

Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen.

Das Gefühl der Unangemessenheit unsers Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, heißt Achtung (§. 208. 230.). Nun ist die größte Bestrebung der Einbildungskraft in Darstellung der Einheit für die Grössenschätzung, eine Beziehung auf etwas Absolutgroßes, folglich auch auf das Gesetz der Vernunft, dieses allein zum obersten Maaße der Grössen anzunehmen (§. 259.). Demnach ist die innere Wahrnehmung

mung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maasstabes zur Größenschätzung der Vernunft, eine Uebereinstimmung mit Gesetzen derselben, und eine Unlust (§. 257.), welche das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmäßig, mithin Lust, jeden Maasstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden. Also beruhet die Qualität des Gefühls des Erhabenen darinn, daß sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurtheilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darum doch zugleich als zweckmäßig vorgestellt wird. Und dieses ist dadurch möglich, daß das eigne Unvermögen das Bewustseyn eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjects entdeckt, und das Gemüth das letztere nur durch das erstere ästhetisch zu beurtheilen vermag.

§. 261.

Das dynamisch Erhabene.

So wie bey dem mathematisch Erhabenen die Natur als absolute Größe im ästhetischen Urtheile betrachtet wird (§. 258.), so wird sie bey dem dynamisch Erhabenen als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet. Macht nämlich nennen wir ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist.

Man kan aber einen Gegenstand als furchtbar betrachten, ohne sich vor ihm zu fürchten; wenn wir ihn nämlich so beurtheilen, daß wir uns blos den Fall denken, da wir ihm etwa Widerstand thun wollten, und daß dann dennoch aller Widerstand bey weitem vergeblich

seyn

seyn würde. Wer sich vor einem Gegenstande fürchtet, kan über das Erhabene desselben gar nicht urtheilen, weil man an einem Objecte, das man fliehet, kein Wohlgefallen finden kan.

Die Unwiderstehlichkeit der Macht der Natur giebt uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere Ohnmacht zu erkennen, entdeckt aber auch zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, sobald wir uns nur in Sicherheit befinden, und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kan, dabey die Menschheit in unsrer Person, unerniedriget bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte. Hieraus folgt, daß Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüth enthalten ist, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur, sofern sie auf uns einfließt, ausser uns, überlegen zu seyn uns bewust werden können.

§. 262.

Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur.

Um über das Erhabene in der Natur zu urtheilen, wird Cultur nicht blos der ästhetischen Urtheilskraft (§. 246.), sondern auch der Erkenntnißvermögen, die ihr zum Grunde liegen (§. 243.), erfordert. Ohne Entwickelung sittlicher Ideen wird das, was wir, durch

Cultur

Cultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen blos abschreckend vorkommen.

Daraus aber, daß das Urtheil über das Erhabene der Natur Cultur bedarf, und mehr noch als das über das Schöne, folgt aber dennoch nicht, daß es eben von der Cultur zuerst erzeugt werde, und etwa blos conventionsmäßig in der Gesellschaft eingeführt worden sey; sondern es hat seine Grundlage schon in der menschlichen Natur, und zwar in dem, was man mit dem gesunden Verstande zugleich jedermann ansinnen und von ihm fordern kan, nämlich in der Anlage zum Gefühl für praktische Ideen, das ist, den moralischen. Und hierauf gründet sich denn die Nothwendigkeit der Beystimmung des Urtheils anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschließen. Denn so wie wir dem, der in der Beurtheilung eines Gegenstandes der Natur, den wir schön finden, gleichgültig ist, Mangel des Geschmacks vorwerfen; so sagen wir von dem, der bey dem, was wir erhaben zu seyn urtheilen, unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl.

§. 263.

Resultat aus der bisherigen Exposition der Urtheile über das Schöne und Erhabene.

Schön ist, was in der blosen Beurtheilung, also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes, gefällt. Hieraus folgt von selbst, daß es ohne alles Interesse gefallen müsse (§. 247.). Erhaben hingegen ist das, was durch seinen Widerstand

stand gegen das Interesse der Sinne (§. 260.) unmittelbar gefällt. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es, selbst wider unser sinnliches Interesse, hochzuschätzen.

Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wohlgefallens ist das moralische Gesetz (§. 215.) in seiner Macht, die es uns über alle und jede vor ihm vorhergehende Triebfedern des Gemüths ausübt (§. 227. 228. 230.), und da diese Macht sich eigentlich durch Aufopferungen ästhetisch-kenntlich macht, welches eine Beraubung, obgleich zum Behuf der innern Freyheit (§. 216. 219.), ist, dagegen eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens, mit ihren ins Unabsehliche sich erstreckenden Folgen, in uns aufdeckt; so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite, und in Beziehung auf Sinnlichkeit, negativ und wider dieses Interesse (§. 257.), von der intellectuellen Seite aber betrachtet, positiv und mit einem Interesse verbunden. Folglich wird das Intellectuelle, an sich selbst Zweckmäßige, moralisch Gute (§. 206.), ästhetisch beurtheilt, nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden, so daß es mehr das Gefühl der Achtung (§. 228. 230.), welches den Reiz verschmähet, als das der Liebe und der vertraulichen Zuneigung erwecke. Umgekehrt wird auch das, was wir in der Natur ausser uns, oder auch in uns, zum Beyspiel gewisse Affecten, erhaben nennen, nur als eine Macht

des Gemüths, sich über die Hindernisse der Sinnlichkeit durch menschliche Grundsätze (§. 202.) zu schwingen, vorgestellt und dadurch interessant werden.

Die Idee des Guten mit Affect wird Enthusiasmus genennt. Der Affect aber ist blind (denn er ist stürmisch und unvorsäzlich) entweder in der Wahl des Zwecks, oder, wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, durch Ausführung desselben. Folglich kann er auf keine Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Gleichwohl ist, ästhetisch betrachtet, der Enthusiasmus erhaben: denn er ist eine Anspannung der Kräfte durch Ideen, die dem Gemüth einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen.

Allein noch weit erhabener ist die Apathie, oder Affectlosigkeit, eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths, weil sie zugleich das reine Wohlgefallen der Vernunft auf ihrer Seite hat.

Ein jeder Affect von der wackern Art, das ist ein solcher, der das Bewustseyn der Kräfte, jeden Widerstand zu überwinden rege macht, zum Beyspiel der Zorn, ist ästhetisch erhaben. Der Affect von der schmelzenden Art, der die Bestrebung zu widerstehen, selbst zum Gegenstande macht, hat zwar nichts Edles an sich, kan aber zum Schönen der Sinnesart gezählet werden.

Das Erhabene muß jederzeit Beziehung auf die Denkungsart, das ist auf Maximen (§. 202.), haben,

um

um dem Intellectuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Oberhand zu verschaffen.

Einfalt oder kunstlose Zweckmäßigkeit, ist gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, und so auch der Sittlichkeit, welche eine zweyte, nämlich übersinnliche, Natur ist; davon wir nur die Gesetze kennen, ohne das übersinnliche Vermögen in uns (§. 219.), selbst was den Grund dieser Gesezgebung (§. 216.) enthält, durch anschauen erreichen zu können.

§. 264.

Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils.

Das Geschmacksurtheil hat erstlich das Eigenthümliche, daß es seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens, als Schönheit, mit einem Anspruche auf Jedermanns Beystimmung, als ob es objectiv wäre, bestimmt.

Und doch ist es zweytens nicht durch Beweisgründe bestimmbar, nicht anders als ob es blos subjectiv wäre. Es wird auch durchaus immer als ein einzelnes Urtheil vom Gegenstande gefällt. Aber ob es gleich blos subjective Gültigkeit hat, so nimmt es dennoch alle Subjecte so in Anspruch, als es nur immer geschehen könnte, wenn es ein objectives Urtheil wäre, was auf Erkenntnißgründen beruhet, und durch einen Beweis erzwungen wird.

§. 265.

Deduction der Geschmacksurtheile.

Wenn ein Princip des Geschmacks ein Grundsatz ist, unter dessen Bedingung man den Begrif eines Gegenstandes subsumiren und dann durch eine Schlußfolge, daß derselbe schön sey, herausbringen könnte; so ist ein objectives Princip schlechterdings unmöglich. Denn ich muß unmittelbar an der Vorstellung des Objectes die Lust empfinden, und sie kan mir durch keine Beweisgründe angeschwazt werden. Die Kraft des Geschmacks kan daher nur den Erkenntnißvermögen und deren Geschäfte nachspüren, und die wechselseitige subjective Zweckmäßigkeit, deren Form in einer gegebenen Vorstellung die Schönheit ihres Gegenstandes ist (§. 250.), in Beyspielen auseinander setzen. Sie muß also das subjective Princip des Geschmacks, als ein Princip a priori der Urtheilskraft, entwickeln und rechtfertigen: Sie muß zeigen, wie Geschmacksurtheile möglich sind. Diese Deduction ist nun folgende:

Wenn man einräumt, daß in einem reinen Geschmacksurtheile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der blosen Beurtheilung seiner Form verbunden sey (§. 251.), so ist es nichts anderes, als die subjective Zweckmäßigkeit derselben für die Urtheilskraft, die wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüthe verbunden empfinden. Da nun die Urtheilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurtheilung, ohne alle Materie nur auf die subjective Bedingungen des Ge-

brauchs

brauchs der Urtheilskraft überhaupt gerichtet seyn kan, folglich auf dasjenige Subjective, welches man in allen Menschen voraussetzen kan; so muß die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urtheilskraft als für Jedermann gültig a priori angenommen werden können.

§. 266.

Kunst überhaupt.

Kunst wird einmal von der Natur, wie Thun, facere, vom Handeln oder Wirken, agere, überhaupt unterschieden. Kunst als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der Wissenschaft, so wie Können vom Wissen, als praktisches vom theoretischen Vermögen, oder als Technik von der Theorie, unterschieden. Endlich aber wird auch Kunst vom Handwerke unterschieden: die erste heißt freye, die andere kan auch Lohnkunst heissen. Jene siehet man so an, als ob sie nur als Spiel, oder als Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäßig ausfallen könne: diese so, daß sie als Arbeit, oder als Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm, und nur durch ihre Wirkung anlockend ist, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kan.

§. 267.

Schöne Kunst.

Es giebt keine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik desselben (§. 246.): eben so giebt es auch keine schöne Wissenschaft; denn das ist ein Unding, sondern nur schöne Kunst. Wenn nämlich die Kunst dem Er-

kenntnisse eines möglichen Gegenstandes angemessen, blos ihn wirklich zu machen die erforderliche Handlungen verrichtet, so ist sie mechanische Kunst: hat sie aber das Gefühl der Lust (§. 199.) zur unmittelbaren Absicht, so heißt sie ästhetische Kunst. Diese ist nun entweder angenehme Kunst, wenn der Zweck derselben ist, daß die Lust die Vorstellungen als blose Empfindungen begleite; oder schöne Kunst, wenn die Lust die Vorstellungen als Erkenntnißarten begleiten soll.

Angenehme Künste werden blos zum Genusse abgezweckt, und hieher gehören alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können, so wie die ganze Art der Zurüstung des Tisches zum Genusse. Schöne Kunst hingegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist und, obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert.

Schöne Kunst ist daher Kunst des Genie's. Genie aber heißt das Talent, die Naturgabe, das der Kunst die Regel giebt. Denn eine jede Kunst sezt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Product, wenn es künstlich heißen soll, vorgestellt wird. Nun aber kan die schöne Kunst sich nicht die Regel selbst ausdenken, nach der sie ihr Product zu Stande bringen soll; und gleichwohl kan das Urtheil über die Schönheit ihres Products nicht von irgend einer Regel abgeleitet werden, die einen Begrif zum Bestimmungsgrund

hätte

hätte (§. 248.). Folglich muß die Natur im Subjecte der Kunst die Regel geben.

§. 268.
Genie.

Demnach ist Genie die angebohrne Gemüthsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt. Die besondern Vermögen desselben sind 1) Geist, das ist das belebende Princip im Gemüthe. Dieses Princip aber ist nichts anders als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen. Eine ästhetische Idee aber heißt eine solche Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, ein Begrif, adäquat seyn kan. Sie ist also das Gegenstück von einer Vernunftidee (§. 76.), welche umgekehrt ein Begrif ist, dem keine Anschauung (oder Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat seyn kan. 2) Einbildungskraft. 3) Verstand; 4) Geschmack. Demnach wird zur schönen Kunst Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack erfordert.

§. 269.
Eintheilung der schönen Künste.

Wenn Schönheit überhaupt in dem Ausdrucke ästhetischer Ideen (§. 268.) bestehet; jeder Ausdruck aber entweder im Worte, der Artikulation, oder der Gebehrdung, Gesticulation, oder endlich dem Tone, der Modulation, bestehet, und die Verbindung dieser drey Arten des Ausdrucks die vollständige Mittheilung des Sprechenden ausmacht: so wird es überhaupt

nur dreyerley Arten schöner Künste geben, nämlich die redende Künste, die bildende Künste, und die des Spiels der Empfindungen, als äusserer Sinneneindrücke.

1. Die redende Künste sind Beredsamkeit, oder die Kunst ein Geschäfte des Verstandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft (§. 243.) zu betreiben, und Dichtkunst, oder die Kunst ein freyes Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen. Der Redner also kündigt ein Geschäft an, und führt es so aus, als ob es blos ein Spiel mit Ideen wäre, um die Zuhörer zu unterhalten. Der Dichter hingegen kündigt blos ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kömmt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er blos dessen Geschäfte zu treiben die Absicht hätte.

2. Die bildende Künste, oder die des Ausdrucks für Ideen in der Sinnenanschauung, sind entweder die der Sinnenwahrheit, die Plastik, oder die des Sinnenscheins, die Malerey. Beyde machen Gestalten im Raum zum Ausdrucke für Ideen: jene macht Gestalten für zween Sinne, für Gesicht und Gefühl, diese nur für einen, für das Gesicht, erkennbar.

Zur Plastik gehört die Bildhauerkunst, welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich, doch mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit darstellt, und die Baukunst, welche Begriffe von Dingen, die nur durch Kunst möglich

sind,

sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch zugleich ästhetisch zweckmäßig darstellt.

Die Malerey könnte man in die Kunst der schönen Schilderung der Natur, oder die eigentliche Malerey, und in die Kunst der schönen Zusammenstellung der Producte der Natur, das ist die Gartenkunst, eintheilen.

3. Die Kunst des schönen Spiels der Empfindungen ist Tonkunst, oder Musik, und Farbenkunst.

§. 270.

Antinomie des Geschmacks.

Jeder Geschmacklose sucht sich gegen Tadel dadurch zu verwahren, daß er sagt: ein jeder hat seinen eignen Geschmack, das heißt: der Bestimmungsgrund dieses Urtheils ist blos subjectiv, und das Urtheil kan daher auf die nothwendige Beystimmung anderer ganz kein Recht haben.

Dagegen führen auch diejenigen, die dem Geschmacksurtheile das Recht zugestehen, für Jedermann gültig auszusprechen, den Gemeinort im Munde: über den Geschmack läßt sich nicht disputiren, oder der Bestimmungsgrund eines Geschmacksurtheils mag zwar auch objectiv seyn, aber er läßt sich nicht auf bestimmte Begriffe bringen, und also kan über das Urtheil selbst durch Beweise nichts entschieden werden, ob gleich darüber gar wohl gestritten werden kan. Denn Streiten und Disputiren haben zwar beyde die Absicht, durch

wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorzubringen: allein sie sind doch darinn verschieden, daß das Disputiren dabey nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen verfährt, und also objective Begriffe als Gründe des Urtheils annimmt.

Nun ist offenbar, daß zwischen diesen zween Gemeinörtern der Satz fehlt: über den Geschmack läßt sich disputiren. Dieser Satz, der in Jedermanns Sinne enthalten ist, enthält das Gegentheil des Satzes: ein jeder hat seinen eignen Geschmack. Denn worüber man streiten darf, da muß auch Hofnung seyn, daß man mit einander übereinkommen könne, mithin muß man auf Gründe des Urtheils, die nicht blos Privatgültigkeit haben, und also nicht blos subjectiv sind, rechnen können. Dann ist aber der Grundsatz: ein jeder hat seinen eignen Geschmack, gerade zu entgegen.

Und so erwächst in Ansehung des Princips des Geschmacks diese Antinomie:

Thesis.

Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen: denn sonst ließe sich darüber disputiren, oder durch Beweise entscheiden.

Antithesis.

Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffen: denn sonst ließe sich, unerachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten, das ist, auf die nothwendige Einstimmung anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen.

§. 271.

§. 271.

Auflösung der Antinomie des Geschmacks.

Bey der Auflösung dieses Widerstreits jener jedem Geschmacksurtheile untergelegten Principien kommt alles darauf an, daß man zeigt, daß der Begrif, worauf man das Object in dieser Art Urtheile beziehet, in beyden Maximen der ästhetischen Urtheilskraft nicht in einerley Sinn zu nehmen, daß dieser zwiefache Sinn, oder Gesichtspunct, unsrer transscendentalen Urtheilskraft nothwendig, aber auch der Schein, in der Vermengung des einen mit dem andern, als natürliche Illusion, unvermeidlich sey. Also nimmt die Hebung der Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft einen ähnlichen Gang, als die der Antinomieen der reinen speculativen (§. 172. 174. 178. 179. 180. 183.) und der praktischen (§. 235.) Vernunft.

Wenn nämlich das Geschmacksurtheil auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann Anspruch machen soll, so muß es sich schlechterdings auf irgend einen Begrif beziehen. Aber aus einem Begriffe darf es darum eben nicht erweislich seyn: denn ein Begrif kan entweder bestimmbar, oder auch an sich unbestimmt und zugleich unbestimmbar seyn. So ist, zum Beyspiel, der Verstandesbegrif durch Prädicate der sinnlichen Anschauung, die ihm correspondiren können, bestimmbar (§. 91. 93.); der transscendentale Vernunftbegrif von dem Uebersinnlichen aber (§. 127.), was aller jener Anschauung zum Grunde

liegt

liegt (§. 81.), kan weiter nicht bestimmt werden (§. 139.).

Nun geht das Geschmacksurtheil auf Gegenstände der Sinne, aber nicht um einen Begrif derselben für den Verstand zu bestimmen, weil es kein Erkenntnißurtheil ist (§. 243. 246). Daher ist dasselbe, als aufs Gefühl der Lust bezogene anschauliche einzelne Vorstellung (§. 248.), nur ein Privaturtheil, und in dieser Rücksicht würde es auf das urtheilende Individuum allein beschränkt seyn: der Gegenstand ist für mich ein Gegenstand des Wohlgefallens, für andere mag sichs anders verhalten; ein jeder hat seinen Geschmack.

Da aber doch dabey offenbar eine erweiterte Beziehung der Vorstellung des Objects, und zugleich mit des Subjects, in dem Geschmacksurtheile enthalten ist, worauf wir eine Ausdehnung dieser Art Urtheile, als nothwendig für Jedermann, gründen, welcher nothwendig irgend ein Begrif zum Grunde liegen muß, dieser Begrif aber sich gar nicht durch Anschauung bestimmen, mithin durch ihn sich nichts erkennen, folglich auch kein Beweis für das Geschmacksurtheil führen läßt, nämlich der blose reine Vernunftbegrif von dem Uebersinnlichen (§. 127.), das dem Gegenstande, und auch dem urtheilenden Subjecte, als Sinnenobjecte, mithin Erscheinung, zum Grunde liegt; so ist wieder wahr: über den Geschmack läßt sich nicht disputiren.

Allein aller Widerspruch verschwindet, wenn man sagt: Das Geschmacksurtheil gründe sich auf einem Begriffe

griffe eines Grundes überhaupt von der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urtheilskraft (§. 265.), aus dem aber nichts in Ansehung des Objects erkannt und bewiesen werden kan, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntniß untauglich ist (§. 255.). Durch eben diesen Begrif aber bekommt es dennoch zugleich Gültigkeit für Jedermann, weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kan (§. 256.).

In beyden widerstreitenden Urtheilen aber wird der Begrif, worauf die Allgemeingültigkeit eines Urtheils sich gründen muß, in einerley Bedeutung genommen, und doch werden von ihm zwey entgegengesetzte Prädicate ausgesagt. Daher sollte es in der Thesis heißen: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf bestimmten Begriffen, in der Antithesis aber: das Geschmacksurtheil gründet sich doch auf einem, obgleich unbestimmten, Begriffe, auf dem des übersinnlichen Substrats der Erscheinungen (§. 127.), und dann würde zwischen ihnen kein Widerstreit seyn.

Bey dieser hier geschehenen Auflösung der ästhetischen Antinomie liegt der richtige Begrif des Geschmacks, als einer blos reflectirenden Urtheilskraft (§. 246.), zum Grunde; und da sind denn beyde dem Scheine nach widerstreitende Grundsätze mit einander vereinbar, beyde können wahr seyn, welches auch genug ist.

Will

Will man aber zum Bestimmungsgrunde des Geschmacks die Annehmlichkeit mit Manchen (§. 247.), oder mit Andern das Princip der **Vollkommenheit** (§. 253.) annehmen, und die Definition darnach einrichten; so entspringt eine Antinomie daraus, die schlechterdings nicht auszugleichen ist, als so, daß man zeigt, daß beyde einander, aber nicht blos contradictorisch, entgegengesetzte Sätze falsch sind. Und dieses beweiset, daß der Begrif, worauf ein jeder gegründet ist, sich selbst widerspreche.

§. 272.

Ueber den Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur und Kunst.

Die Behauptung, daß der Geschmack nach empirischen Bestimmungsgründen, die also a posteriori durch die Sinne gegeben werden, urtheile, wird ästhetischer Empirismus, und die Behauptung, daß er aus einem Grunde a priori urtheile, wird ästhetischer Rationalismus genennt. Nach jenem wäre das Object unsers Wohlgefallens nicht vom Angenehmen (§. 242.), nach diesem, wenn das Urtheil auf bestimmten Begriffen beruhete, nicht vom Guten (§. 206.) unterschieden, und so würde alle Schönheit wegfallen (§. 249. 251.).

Der Rationalismus des Geschmacksprincips ist wiederum entweder der des Realismus der Zweckmäßigkeit, oder der des Idealismus derselben. Jener nimmt die subjective Zweckmäßigkeit (§. 243.) als wirklichen, absichtlichen Zweck der Natur oder Kunst, mit unsrer Urtheilskraft übereinzustimmen, an; dieser betrachtet jene

Zweck-

Zweckmäßigkeit als eine, ohne Zweck, von selbst und zufälliger Weise sich hervorthuende zweckmäßige Uebereinstimmung zu dem Bedürfniß der Urtheilskraft, in Ansehung der Natur und ihrer nach besondern Gesetzen erzeugten Formen.

Dem Realismus scheinen zwar die schönen Bildungen im Reiche der organisirten Natur, zum Beyspiel, Blumen, Gewächse u. s. w. gar sehr zu begünstigen. Dagegen empört sich gegen ihn nicht nur die Vernunft durch ihre Maximen, allenthalben die unnöthige Vervielfältigung der Principien nach aller Möglichkeit zu verhüten (§. 241.); sondern die Natur selbst zeigt in ihren freyen Bildungen so viel mechanischen Hang zu Erzeugung von Formen, die für den ästhetischen Gebrauch unsrer Urtheilskraft gleichsam gemacht zu seyn scheinen, ohne dabey den geringsten Grund zur Vermuthung an die Hand zu geben, daß es dazu noch etwas mehr, als ihres Mechanismus, blos als Natur bedürfe, wornach sie, auch ohne alle ihr zum Grunde liegende Idee, für unsere Beurtheilung zweckmäßig seyn können; z. B. bey den Bildungen durch Anschießen oder Krystallisiren der Salze u. s. w. So zeigen auch innerlich alle Materien, welche blos durch Hitze flüßig waren und durch Erkalten Festigkeit angenommen haben, im Bruche eine bestimmte Textur, zum Beyspiel, die Spatdrusen, der Glaskopf, die Eisenblüthe u. a. m.

Allein das, was die Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur geradezu beweiset, ist, daß wir

in

in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaaß derselben a priori in uns selbst suchen und die ästhetische Urtheilskraft in Ansehung des Urtheils, ob etwas schön sey oder nicht, selbst gesetzgebend ist (§. 245. 255.), welches bey Annehmung des Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur nicht statt finden kan; weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir schön zu finden hätten und sonach das Geschmacksurtheil empirischen Principien unterworfen seyn würde (§. 251.).

Noch deutlicher ist das Princip des Idealismus der Zweckmäßigkeit in der schönen Kunst (§. 267.) zu erkennen. Denn, daß hier nicht ein ästhetischer Realismus desselben, durch Empfindungen angenommen werden könne, das hat sie mit der schönen Natur gemein. Allein daß das Wohlgefallen durch ästhetische Ideen nicht von der Erreichung bestimmter Zwecke, als mechanisch absichtliche Kunst (§. 267.), abhängen müsse, folglich, selbst in Rationalismus des Princips, Idealität der Zwecke, nicht Realität derselben, zum Grunde liege, ist schon dadurch klar, daß Schönkunst, als solche, nicht als ein Product des Verstandes, sondern des Genie's betrachtet werden muß (§. 268.), und also durch ästhetische Ideen, die von Vernunftideen bestimmter Zwecke wesentlich unterschieden sind, ihre Regel bekomme.

Wie nun die Idealität der Gegenstände der Sinne als Erscheinungen die einzige Art ist, die Möglichkeit zu erklären, daß ihre Formen a priori bestimmt werden können (§. 81. 79. 125. 152.); eben so ist auch der Idealismus

lismus der Zweckmäßigkeit, in Beurtheilung des Schönen der Natur und der Kunst, die einzige Voraussetzung, unter der allein die Möglichkeit eines a priori für Jedermann gültigen Geschmacksurtheils erklärbar ist.

§. 273.

Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

Um die Realität unsrer Begriffe darzuthun, sind stets Anschauungen erforderlich. Sind die Begriffe empirisch, so heissen die Anschauungen Beyspiele (§. 18.); sind sie aber reine Verstandesbegriffe, so werden diese Anschauungen Schemate genennet (§. 94.). Weil nun den Ideen, oder reinen Vernunftbegriffen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kan; so ist es um deswillen ganz unmöglich ihre objective Realität zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses zu erhärten (§. 77. 140. 141. 195.)

Alle Darstellung, als Versinnlichung, ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die correspondirende Anschauung a priori gegeben wird (§. 94.), oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen seyn kan, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft, demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet, blos analogisch, das ist, mit ihm blos der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, also blos der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte, nach übereinkömmt. Denn jede Vorstellungsart ist entweder intuitiv,

anschauend, oder discursiv (§. 18.). Die *intuitive* ist wiederum entweder schematisch, durch Demonstration, oder symbolisch, nach einer blosen Analogie. Beyde sind Darstellungen, nicht blose Bezeichnungen, der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objects gehöriges enthalten.

Demnach sind alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, entweder Schemate oder Symbole: jene enthalten directe, diese indirecte Darstellungen des Begrifs; jene thun das demonstrativ, diese nur analogisch. So ist, zum Beyspiel, die Vorstellung eines nach innern Volksgesetzen beherrschten monarchischen Staats durch einen beseelten Körper eine symbolische Vorstellung, weil zwischen beyden, oder zwischen der Regel über beyde und ihre Caussalität zu reflectiren, eine gewisse Aehnlichkeit ist.

So ist denn auch das Schöne das Symbol des Sittlichguten, und auch nur in dieser Rücksicht gefällt es, mit einem Anspruch auf jedes andern Beystimmung, wobey das Gemüth sich zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die blose Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist, und anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft schätzet. Die Analogie zwischen beyden ist einleuchtend. Denn

1. das Schöne gefällt unmittelbar: so auch das Sittlichgute; nur mit dem Unterschiede, daß jenes in der reflectirenden Anschauung, dieses aber im Begriffe unmittelbar gefällt (§. 247.).

2. Das

2. Das Schöne gefällt ohne alles Interesse (§. 247.): das Sittlichgute zwar nothwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, was vor allem Urtheile über das Wohlgefallen vorhergehet, verbunden, sondern was dadurch allererst bewirkt wird.

3. Die Freyheit der Einbildungskraft wird in der Beurtheilung des Schönen mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt (§. 271.): im moralischen Urtheile wird die Freyheit des Willens als Zusammenstimmung des letztern mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht (§. 206. 218. 227.)

4. Das subjective Princip der Beurtheilung des Schönen wird als allgemein, das ist, für Jedermann gültig, vorgestellt (§. 251.): das objective Princip der Moralität wird auch für allgemein, oder für alle Subjecte, zugleich auch für alle Handlungen desselben Subjects, und dabey durch einen allgemeinen Begrif kenntlich erklärt (§. 217.).

Dritter Abschnitt.

Von der teleologischen Urtheilskraft.

§. 274.

Objective Zweckmäßigkeit der Natur.

So annehmlich auch eine subjective Zweckmäßigkeit der Natur nach transscendentalen Principien seyn mag,

weil die Vorstellung der Dinge, die etwas in uns ist, als zu der innerlich zweckmäßigen Stimmung unserer Erkenntnißvermögen tauglich, ganz wohl a priori gedacht werden mag (§. 271.); so wenig läßt sich eine objective Zweckmäßigkeit der Natur, oder der Satz: daß Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, weder aus der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegrifs der Gegenstände der Sinne (§. 99.), noch auch aus der Erfahrung schließen. Vielmehr hat man immer diese objective Zweckmäßigkeit gebraucht, um die Zufälligkeit der Natur in ihrer Form daraus zu beweisen, indem man sich darauf berief, daß sie sich, als bloser Mechanismus betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können. Gleichwohl betrachtet man sie nach der Analogie mit der Caussalität nach Zwecken, ohne sich anzumaßen, sie darnach zu erklären. Folglich gehört diese teleologische Beurtheilung zur reflectirenden, nicht zur bestimmenden, Urtheilskraft (§. 241.). Denn wir denken uns nur die Natur als durch eignes Vermögen technisch. Bestimmende Urtheilskraft wäre es, wenn wir der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegten, folglich nicht blos für die Beurtheilung ihrer Erscheinungen sorgten, sondern auch ihre Producte von ihren Ursachen ableiteten.

Wenn geometrische Zeichnungen zur Auflösung vieler Probleme nach einem Princip tauglich erscheinen, so ist die Zweckmäßigkeit derselben offenbar objectiv und intellectuel. Denn sie drückt die Angemessenheit einer

Figur zur Erzeugnng vieler abgezweckten Gestalten aus, und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmäßigkeit macht doch den Begrif von dem Gegenstande selbst nicht möglich, das ist, er wird nicht blos in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen. Folglich ist die Zweckmäßigkeit nicht material oder real, wie die von einem Garten, die vom Begriffe eines Zwecks abhängig ist.

Auf den Begrif einer objectiven und materialen Zweckmäßigkeit, oder eines Zwecks der Natur, werden wir geleitet, wenn ein Verhältniß der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist. Diese Wirkung denken wir nun entweder unmittelbar als Kunstproduct, oder nur als Material für die Kunst anderer Naturwesen, und zwar im letztern Falle als nutzbar oder zuträglich, das ist relativ zweckmäßig, statt daß im erstern innere Zweckmäßigkeit statt findet.

Die objective Zweckmäßigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, ist nun nicht objective Zweckmäßigkeit der Dinge an sich, nicht wirklicher Zweck der Natur, als ob, zum Beyspiel, der Sand für sich als Wirkung aus seiner Ursache, dem Meere, nicht könne begriffen werden, ohne dem Meer einen Zweck unterzulegen, und ohne den Sand als Kunstwerk zu betrachten; sondern diese Zweckmäßigkeit ist blos relativ, das ist, dem Dinge selbst, dem sie beygelegt wird, zufällig.

Die äussere Zweckmäßigkeit, oder die Zuträglichkeit eines Dinges für andere, kan nur unter der Bedingung,

 daß

daß die Existenz desjenigen, dem es zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sey, für einen äussern Naturzweck angesehen werden. Da jenes aber durch blose Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist, so folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtige.

§. 275.

Eigenthümlicher Charakter der Naturzwecke.

Es fragt sich also, welches der eigenthümliche Charakter der Naturzwecke sey. Um einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sey, das ist, die Caussalität seines Ursprunges nicht im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, gesucht werden müsse, dazu wird erfordert, daß seine Form nicht nach blosen Naturgesetzen möglich sey, also die Zufälligkeit dieser Form. Um aber etwas, das man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck, zu beurtheilen, dazu wird schon mehr erfordert.

Ein Ding nämlich existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist: denn hierin liegt eine Caussalität, dergleichen mit dem blosen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kan. So zeugt, zum Beyspiel, ein Baum erstlich einen andern

Baum

Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung, und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, in der er einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und, eben so, sich selbst oft hervorbringend, sich, als Gattung, beständig erhält. Zweytens aber erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum: aber dieses ist doch von jeder Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden, und einer Zeugung gleich zu achten; weil er die Materie, die er zu sich hinzu setzt, vorher zu specifik eigenthümlicher Qualität verarbeitet. Endlich aber erzeugt drittens ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so, daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselsweise abhängt.

§. 276.

Organisirtes Wesen.

In einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, daß die Theile, ihrem Daseyn und ihrer Form nach, nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn als ein Zweck ist es unter einem Begriffe befaßt, der alles, was in ihm enthalten seyn soll, a priori bestimmen muß. Sofern nun ein Ding blos auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es blos ein Kunstwerk, oder das Product einer von der Materie desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Caussalität durch

ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen bestimmt wird.

Wenn aber ein Ding, als Naturproduct, in sich selbst und seiner innern Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, das heißt, nur als Naturzweck und ohne die Caussalität der Begriffe von vernünftigen Wesen ausser ihm möglich seyn soll; so wird zweytens dazu erfordert, daß die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil, so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existirend, das ist, als Werkzeug oder Organ gedacht, und zwar als hervorbringendes Organ, und nur dann und darum wird ein solches Product als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen ein Naturzweck genannt werden können (§. 199.).

§. 277.

Princip der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit in organisirten Wesen.

Das Princip der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit in organisirten Wesen, und zugleich die Definition derselben, ist dieses: Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben. Ein Princip, das zwar seiner Veranlassung

nach

nach von Beobachtung abzuleiten ist, der Allgemeinheit aber und der Nothwendigkeit wegen, die es von einer solchen Zweckmäßigkeit aussagt, schlechterdings nicht blos auf Erfahrungsgründen beruhen kan (§ 9.), sondern irgend ein Princip a priori, wenn es auch blos regulativ wäre, zum Grunde haben muß.

§. 278.

Princip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke.

Es ist also nur die Materie, sofern sie organisirt ist, welche den Begrif von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bey sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist (§. 275. 276.): und die äußere Zweckmäßigkeit der Naturdinge berechtigt uns nicht, sie zugleich als Zwecke der Natur zu Gründen ihres Daseyns nach dem Princip der Endursachen zu brauchen (§. 273.).

Allein dieser Begrif eines Naturzwecks, als organisirtes Product der Natur, führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee aller Mechanismus der Natur nach Principien der Vernunft untergeordnet werden muß. Das Princip der Vernunft ist nur subjectiv, also nur Maxime: Alles in der Welt ist wozu gut; nichts ist in ihr umsonst. Es ist daher ein Princip, nicht für die bestimmende, sondern für die reflectirende Urtheilskraft, folglich nicht constitutiv, sondern blos regulativ (§. 139.); und es wird dadurch keines-

weges ausgemacht, ob irgend etwas, was wir nach diesem Princip beurtheilen, absichtlich Zweck der Natur sey: ob die Gräser für das Rind oder Schaf, und ob dieses und die übrigen Naturdinge für den Menschen da sind.

Jedennoch, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können, können wir nach diesem Princip weiter gehen und auch die, welche es eben nicht nothwendig machen, über den Mechanismus der blind wirkenden Ursachen hinaus ein ander Princip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurtheilen: denn die erstere Idee führt uns schon, was ihren Grund betrift, über die Sinnenwelt hinaus, da denn die Einheit des übersinnlichen Princips nicht blos für gewisse Arten der Naturwesen, sondern für das Naturganze, als System, auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muß.

§. 279.

Insbesondere als innerem Princip der Naturwissenschaft.

Ein inneres Princip einer Wissenschaft ist ein solches, das nicht von irgend einem Begriffe erborgt ist, der mit ihm einen Grund der Anordnung von einer andern Wissenschaft ist. Eine jede Wissenschaft ist für sich ein System, und muß daher als ein für sich bestehendes Gebäude einen eigenthümlichen Grund haben, auf welchem es nicht blos technisch, sondern architektonisch ausgeführet

führet wird. Wenn man also für die Naturwissenschaft und in ihrem Context den Begrif von Gott hineinbringt, um sich die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmäßigkeit in der Natur wiederum braucht, um das Daseyn Gottes zu beweisen; so ist in keiner von beyden Wissenschaften innerer Bestand, weil ihre Gränzen in einander laufen, und dadurch Physik und Theologie gleich unsicher gemacht werden.

Soll sich also die Naturwissenschaft genau in ihren Gränzen halten, so muß sie von der Frage, ob die Naturzwecke (§. 275.) es absichtlich oder unabsichtlich sind, gänzlich abstrahiren, wenn sie nicht in ein ganz fremdes Geschäft, in das der Metaphysik, Eingrif thun will. Genug es sind nach Naturgesetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können, einzig und allein erklärbare, und blos auf diese Weise ihrer innern Form nach, sogar auch nur innerlich erkennbare Gegenstände. Man muß daher nicht eine übernatürliche Ursache in physische Erkenntnißgründe mischen, und also in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sey, sprechen, aber doch zugleich so, daß man der Natur, das ist der Materie, diese Absicht beylegt. Dadurch will man soviel anzeigen, daß dieses Wort hier nur ein Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden, Urtheilskraft bedeute, und also keinen besondern Grund der Caussalität einführen solle; sondern auch nur zum Gebrauche der

Ver-

Vernunft eine andere Art der Nachforschung als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letztern, selbst zur empirischen Aufsuchung aller besondern Gesetze der Natur zu ergänzen. Wenn man daher in der Teleologie, sofern sie zur Physik gezogen wird, von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohlthätigkeit der Natur spricht, so will man dadurch nicht aus ihr ein verständiges Wesen machen: denn wie kan einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beygelegt werden? Aber eben so wenig will man ein anderes verständiges Wesen als Werkmeister über sie setzen; weil dieses vermessen seyn würde. Es soll vielmehr dadurch nur eine Art der Caussalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft bezeichnet werden, um die Regel, nach welcher gewissen Producten der Natur nachgeforscht werden muß, vor Augen zu haben.

§. 280.

Antinomie der Urtheilskraft.

Da die bestimmende Urtheilskraft für sich keine Principien hat, welche Begriffe von Objecten gründen, also keine Autonomie ist, sondern nur unter gegebenen Gesetzen oder Begriffen, als Principien, subsumiret (§. 244.); so ist sie auch keiner eignen Antinomie, keinem Widerstreite ihrer Principien, unterworfen. Ganz anders aber ist es mit der reflectirenden Urtheilskraft bewandt. Diese soll unter einem Gesetze subsumiren, welches noch nicht gegeben und also in der That nur ein Princip der

Refle-

Reflexion über Gegenstände ist, für die es uns objectiv gänzlich an einem Gesetze mangelt, das zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Nun ist kein Gebrauch der Erkenntnißvermögen ohne Principien statthaft; folglich wird die reflectirende Urtheilskraft in solchen Fällen ihr selbst zum Princip dienen müssen. Allein dieses Princip ist nicht objectiv und nicht geschickt, einen für die Absicht hinreichenden Erkenntnißgrund des Objects unterzulegen; sondern, als blos subjectives Princip, soll es zum zweckmäßigen Gebrauche der Erkenntnißvermögen dienen, um über eine Art Gegenstände zu reflectiren. In Beziehung auf solche Fälle also hat die reflectirende Urtheilskraft ihre, und zwar nothwendige, Maximen, zum Behuf der Erkenntniß der Naturgesetze in der Erfahrung. Zwischen diesen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft nun kan ein Widerstreit, mithin eine Antinomie, statt finden.

Unter den empirischen Gesetzen der Natur, als Inbegrifs der Gegenstände äußerer Sinne, nämlich kan eine so große Mannichfaltigkeit und Ungleichartigkeit seyn, daß die Urtheilskraft ihr selbst zum Princip dienen muß, um in den Erscheinungen der Natur nach einem Gesetze zu forschen, welches ihr als Leitfaden dienen könne, ein zusammenhängendes Erfahrungserkenntniß nach einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Natur zu erhalten. Da ist es nun möglich, daß die Urtheilskraft in ihrer Reflexion von zwo Maximen ausgehet, unter welchen ihr die eine der blose Verstand a priori an die Hand

giebt,

giebt, die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlaßt wird, welche die Vernunft mit ins Spiel bringen, um nach einem besondern Princip die Beurtheilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen. Und da scheint es denn, als ob beyde Maximen nicht wohl neben einander bestehen könnten, und also die Urtheilskraft in dem Princip ihrer Reflexion ungewiß gemacht würde.

Die erste Maxime nämlich ist der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.

Die zweyte Maxime ist der Gegensatz: Einige Producte der materiellen Natur können nicht, als nach blos mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden, sondern ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Caussalität, nämlich das der Endursachen.

Diese regulative Grundsätze für die Nachforschung in constitutive, der Möglichkeit der Objecte selbst, verwandelt, werden nun so lauten:

Thesis.

Alle Erzeugung materieller Dinge sind nach blos mechanischen Gesetzen möglich.

Antithesis.

Einige Erzeugungen materieller Dinge sind nach blos mechanischen Gesetzen nicht möglich.

Diese beyden Sätze nun, als objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft betrachtet, stehen allerdings

lerdings im Widerspruche miteinander. Aber dann ist auch dieser Widerstreit keine Antinomie der Urtheilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesezgebung der Vernunft: diese aber kan keinen von beyden Sätzen beweisen, weil wir von der Möglichkeit der Dinge nach blos empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip a priori haben können.

Nimmt man sie aber als blos subjective Maximen der reflectirenden Urtheilskraft an; so ist gar kein Widerspruch zwischen ihnen zu entdecken. Denn wenn ich sage: man muß alle Eräugnisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen, als Producte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilen, so sage ich damit nicht: sie sind darnach allein (ausschliessungsweise von jeder andern Art Caussalität) möglich; sondern es will nur so viel sagen: man solle jederzeit über dieselbe nach dem Princip des blosen Mechanismus der Natur reflectiren, und mithin diesen, so weit man kan, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniß geben kan.

Allein das hindert ja die zweyte Maxime nicht, einigen Naturformen nach einem von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschiedenen Princip nachzuspüren und über sie zu reflectiren, nämlich nach dem Princip der Endursachen. Denn dadurch wird die Reflexion nach der erstern Maxime nicht aufgehoben, sondern es wird vielmehr geboten, sie, soweit man kan,

zu verfolgen. Auch wird dadurch nicht behauptet, daß, nach dem Mechanismus der Natur, jene Formen nicht möglich wären; sondern man will nur, daß die menschliche Vernunft in Befolgung derselben niemals von dem, was das Specifike eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen werde auffinden können: dabey aber läßt man es völlig als unausgemacht dahin gestellt seyn, ob nicht in dem uns unbekannten innern Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammenhängen mögen, obgleich unsere Vernunft sie in einem solchen Princip zu vereinigen nicht vermögend ist, und die Urtheilskraft also, als aus einem subjectiven Grunde reflectirende, nicht aber als, einem objectiven Princip der Möglichkeit der Dinge an sich zu Folge, bestimmende Urtheilskraft, genöthiget ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Princip, als das des Naturmechanismus, zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

Demnach beruhet der ganze Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen oder mechanischen, und der teleologischen oder technischen Erklärungsart lediglich darauf, daß man einen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft mit dem der bestimmenden, und die Antinomie der erstern, die blos subjectiv für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der besondern Erfahrungsgesetze gilt, mit der Heteronomie der andern, die sich nach den von dem Verstande gegebenen

nen allgemeinen und besondern Gesetzen richten muß, verwechselt.

§. 281.

Mannichfaltigkeit teleologischer Systeme.

Wenn man die Caussalität der Natur, wegen des Zweckähnlichen, das wir in ihren Producten finden, Technik nennt; so wird man diese Technik in die absichtliche und in die unabsichtliche eintheilen müssen. Jene würde seyn, wenn das productive Vermögen der Natur nach Endursachen für eine besondere Art von Caussalität gehalten werden müßte; diese aber würde statt finden, wenn sie mit dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerley wäre, und das zufällige Zusammentreffen mit unsern Kunstbegriffen und ihren Regeln, als blos subjective Bedingung sie zu beurtheilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgegeben würde.

Alle Systeme der Naturerklärung in Ansehung der Endursachen sind insgesammt dogmatisch und über objective Principien der Möglichkeit der Dinge, es sey durch absichtlich oder lauter unabsichtlichwirkende Ursachen, unter einander streitig, daher sie einander aufheben und neben sich nicht bestehen können. Alle aber lassen sich auf zwo Classen zurückbringen, nämlich auf die des Idealismus und die des Realismus der Naturzwecke (§. 271.).

Der Idealismus der Zweckmäßigkeit, oder die Behauptung, daß alle objective Zweckmäßigkeit der Natur

unabsichtlich sey, ist entweder der Idealismus der Causalität, oder der der Fatalität. Das System der Casualität, das den Epikur und Demokrit zum Urheber hat, betrifft die Beziehung der Materie auf den physischen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgesetze, und ist offenbar ungereimt: denn nach demselben wird der Unterschied einer Technik der Natur von der blosen Mechanik ganz und gar geläugnet, und nicht allein für die Uebereinstimmung der erzeugten Producte mit unserm Begriffe vom Zwecke, mithin für die Technik, sondern selbst für die Bestimmung der Ursachen dieser Erzeugung, der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde (§. 112. S. 318.) angenommen, also nichts auch nicht einmal der Schein in unserm teleologischen Urtheile erklärt, mithin auch der vorgebliche Idealismus in denselben keinesweges dargethan.

Das System der Fatalität oder des Spinozismus betrifft die Beziehung der Materie auf den hyperphysischen Grund derselben und der ganzen Natur, und nimmt die Naturzwecke überhaupt nicht für Producte, sondern für Accidenzien an, die einem Urwesen inhäriren, legt also diesem Wesen, als Substrat der Naturdinge in Ansehung derselben nicht Caussalität, sondern blos Subsistenz bey, und sichert zwar den Naturformen die zu aller Zweckmäßigkeit erforderliche Einheit des Grundes, entreißt ihnen aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckeinheit gedenkbar ist (§. 274.), und

und mit ihr alles Absichtliche, so wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand.

Der Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur ist auch wiederum entweder physisch, oder hyperphysisch. Jener gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie, und wird Hylozoismus genennet. Allein die Möglichkeit einer lebenden Materie läßt sich nicht einmal denken, sondern ist ein widersprechender Begrif: denn Leblosigkeit, oder inertia, macht ja eben den wesentlichen Charakter der Materie aus. Die Möglichkeit einer belebten Materie, zum Beyspiel eines Thieres, kan zum Behuf einer Hypothese der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur nur sofern etwa gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben im Kleinen in der Erfahrung offenbart wird; sie kan aber keinesweges a priori eingesehen werden. Wenn man also die Zweckmäßigkeit der Natur an organisirten Wesen (§. 275.) aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieses Leben dennoch anders nicht als wiederum an organisirten Wesen kennt, mithin auch ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begrif von der Möglichkeit derselben machen kan; so begeht man offenbar einen Cirkel im Erklären. Demnach wird durch den Hylozoismus nichts erklärt.

Der hyperphysische Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur leitet diese Zweckmäßigkeit von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden

verständigen Wesen ab, und wird daher Theismus genennet. Allein um berechtiget zu seyn, den Grund der Zweckmäßigkeit in einem Wesen über die Natur hinaus zu setzen, müßte für die bestimmende Urtheilskraft allererst hinreichend bewiesen werden, daß die Zweckmäßigkeit in der Materie durch den blosen Mechanismus unmöglich sey. Das können wir aber nicht, sondern, da wir den ersten innern Grund dieses Mechanismus selbst nicht einsehen, so können wir mit allem unsern Nachforschen mehr nicht herausbringen, als daß nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnißvermögen wir auf keine Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Producte, als Naturzwecke, übrig bleibe, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache. Dieses aber ist ein Grund, nicht für die bestimmende, sondern nur für die reflectirende Urtheilskraft, und kan also schlechterdings nicht zu einer objectiven Behauptung berechtigen.

§. 282.

Kritisches Vernunftprincip für die reflectirende Urtheilskraft.

Es sind in unserm Erkenntnißvermögen gewisse Eigenthümlichkeiten, die wir leichtlich als objective Prädicate auf die Sachen selbst überzutragen verleitet werden. So ist es dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subject,

und

und in der Natur seiner Erkenntnißvermögen. Denn wenn zu deren Ausübung nicht zwey ganz ungleichartige Stücke, nämlich Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich wären (§. 13.), so würde es keine Unterscheidung zwischen dem Möglichen und Wirklichen geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe, die blos auf die Möglichkeit eines Gegenstandes, und sinnliche Anschauungen, welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen (§. 14. 81.), würden beyde wegfallen. Alle unsere Unterscheidung des blos Möglichen vom Wirklichen aber beruhet lediglich darauf, daß das Mögliche nur die Position der Vorstellung eines Dinges in Beziehung auf das Vermögen zu denken, das Wirkliche aber die Setzung des Dinges selbst bedeutet (§. 119. 120. 190.). Folglich ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen blos subjectiv, die nur für den menschlichen Verstand gilt, da wir nämlich immer noch etwas in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder da wir uns etwas als gegeben vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begrif davon haben. Demnach sind die Sätze: daß Dinge möglich seyn können, ohne deshalb wirklich zu seyn, daß daher aus der blosen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, allerdings zwar für die menschliche Vernunft gültig, aber sie beweisen des-

 halb

halb keinesweges, daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege (§. 123.).

Gerade so verhält sichs nun auch mit dem Begriffe eines Naturzwecks (§. 274.), was die Ursache der Möglichkeit eines solchen Prädicats betrifft, die nur in der Idee liegen kan; aber die ihr gemäße Folge, das Product selbst, ist doch in der Natur gegeben, und der Begrif einer Caussalität der leztern, als eines nach Zwecken handelnden Wesens, scheinet die Idee eines Naturzwecks zu einem constitutiven Princip desselben zu machen, und darinn hat sie etwas von allen andern Ideen Unterscheidendes.

Dieses Unterscheidende besteht aber darinn, daß diese Idee nicht ein Vernunftprincip für den Verstand, sondern für die Urtheilskraft, mithin lediglich die Anwendung eines Verstandes überhaupt auf mögliche Gegenstände der Erfahrung ist, und zwar da, wo das Urtheil nicht bestimmend, sondern blos reflectirend seyn kan, mithin der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäs gar nicht einmal bestimmt, geschweige denn völlig angemessen, geurtheilt, sondern nur über ihn reflectirt werden kan.

Unser Verstand hat nämlich das Eigenthümliche, daß die Urtheilskraft das Besondere unter das Allgemeine der Verstandesbegriffe bringen soll, weil durch das Allgemeine des menschlichen Verstandes das Besondere nicht bestimmt, und es völlig zufällig ist, auf wie vielerley Art unterschiedene Dinge, die doch in einem

gemein-

gemeinsamen Merkmale übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können. Denn unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, ein discursiver Verstand, für den es freylich zufällig seyn muß, welcherley und wie sehr verschieden das Besondere seyn mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und was unter seine Begriffe gebracht werden kan. Weil aber doch zum Erkenntniß auch Anschauung gehört (§. 13.), und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung seyn würde; so kan man sich auch einen intuitiven Verstand (§. 127.) denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besondern, und so zum Einzelnen, durch Begriffe geht, und für welchen jene Zufälligkeit die Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besondern Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, die dem unsrigen es so schwer macht, das Mannichfaltige derselben zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen.

Demnach hat unser Verstand das Eigene für die Urtheilskraft, daß im Erkenntniß durch denselben, durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kan, dieses Besondere aber gleichwohl in der Mannichfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen durch Begriffe und Gesetze zusammenstimmen soll, damit es darunter subsumirt werden könne, welche Zusammenstimmung unter

solchen Umständen sehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne bestimmtes Princip seyn muß.

Damit nun dem ungeachtet die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft wenigstens gedenkbar sey, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beygelegten Zweck, wir jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urtheilskraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als nothwendig vorstellen können.

Unser Verstand nämlich hat die eigene Beschaffenheit, daß er in seinem Erkenntnisse, zum Beyspiel der Ursache eines Products, von dem Analytischallgemeinen, das ist von Begriffen, zum Besondern, oder der gegebenen empirischen Anschauung, gehen muß, dabey er also in Ansehung der Mannichfaltigkeit des leztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urtheilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung unter dem Begrif erwarten muß. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der nicht, wie der unsrige, discursiv, sondern intuitiv ist, und daher vom Synthetischallgemeinen, oder der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen, zum Besondern, das ist zu den Theilen, geht, der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den

Theilen,

Theilen, als allgemein gedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumirenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muß. Sonach würde für einen intuitiven Verstand das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile enthalten, da für unsern discursiven Verstand die Vorstellung eines Ganzen nur den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile befaßt. Allein dießfalls würde das Ganze eine Wirkung seyn, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit betrachtet wird; die Wirkung oder das Product einer Ursache aber, deren Bestimmungsgrund blos die Vorstellung seiner Wirkung ist, wird ein Zweck genennt; folglich ist es blos eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unsers Verstandes, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Art der Caussalität, als der der Naturgesetze der Materie (§. 111. 112.), nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen, uns als möglich vorstellen, und dieses Princip gehet nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst, als Erscheinungen betrachtet, nach dieser Erzeugungsart an, sondern nur der unserm Verstande möglichen Beurtheilung derselben.

Demnach können wir uns die Zweckmäßigkeit der Naturdinge anders nicht denken und begreiflich machen, als indem wir sie, und die Welt überhaupt, uns als ein Product einer verständigen Ursache vorstellen. Und dieser auf einer unumgänglich nothwendigen Maxime unserer Urtheilskraft gegründete Satz thut allem sowohl spe-

culativen als praktischen Gebrauche unsrer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen Genüge. Es geht uns auch darunter gar nichts ab, daß wir ihn nicht aus reinen objectiven Gründen für höhere Wesen gültig beweisen können. Denn so wenig wir auch die organisirte Wesen und deren innere Möglichkeit nach blos mechanischen Principien der Natur zureichend kennen, vielweniger uns erklären können, und wir über den Satz: ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache dem, was wir Naturzwecke nennen (§. 274.), zum Grunde liegt, objectiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend, urtheilen können; so ist doch so viel sicher, daß, wenn wir wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsre eigne Natur vergönnt ist, urtheilen sollen, wir schlechterdings nichts anderes als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können. Und dieses ist denn allein der Maxime unsrer reflectirenden Urtheilskraft, folglich einem subjectiven, aber dem menschlichen Geschlecht nothwendig anhängenden, Grunde gemäß.

§. 283.

Occasionalismus und Prästabilismus.

Der Mechanismus der Natur ist nicht hinlänglich, um sich die Möglichkeit eines organisirten Wesens darnach zu denken, sondern muß, der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens zu Folge (§. 282.), einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet wer-

werden. Allein eben so wenig langt der blose teleologische Grund eines solchen Wesens zu, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten, wenn nicht der Mechanismus der leztern dem erstern beygesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist.

Nun kan man bey Annahme des teleologischen Princips der Erzeugung dieser Wesen entweder den Occasionalismus oder den Prästabilismus zum Grunde legen. Nach dem Occasionalismus würde die oberste Weltursache, ihrer Idee gemäß, bey Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung geben. Allein bey diesem System geht alle Natur, mithin auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solchen Art Producte zu urtheilen, ganz und gar verloren.

Der Prästabilismus kan wiederum auf zwiefache Art verfahren. Entweder betrachtet er ein jedes von seines Gleichen erzeugte organische Wesen als das Educt, oder er sieht es als das Product des erstern an. Das System der Erzeugungen als bloser Educte wird das System der individuellen Präformation genennet. Diese Theorie nimmt jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur aus, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervortreten zu lassen. Allein zu geschweigen, daß diese Theorie eben das gegen sich hat, was sich wider das System des Occasionalismus erinnern

läßt;

läßt; so kan man nach demselben die Erzeugung der Bastarte schlechterdings nicht erklären.

Das System der Zeugungen hingegen als Producte wird das System der Epigenesis genennt, und nach ihm ist das productive Vermögen der Zeugenden nach den innern zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Theil wurden, mithin die specifike Form virtualiter präformirt. Dieses System hat nicht nur einen großen Vorzug in Ansehung der Erfahrungsgründe zum Beweise seiner Theorie vor jenem voraus; sondern es empfiehlt sich der Vernunft überdieß noch besonders durch seine Erklärungsart, indem diese die Natur in Ansehung der Dinge, die man ursprünglich nur nach der Caussalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kan, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbsthervorbringend, nicht blos als entwickelnd, betrachtet, und so doch mit dem kleinest möglichen Aufwande des Uebernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt.

§. 284.

Zweckmäßigkeit in den äussern Verhältnissen organisirter Wesen.

Diejenige Zweckmäßigkeit, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient, nennt man die äussere Zweckmäßigkeit. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmäßigkeit haben, zum Beyspiel, Luft, Wasser u. s. w. gleichwohl äusserlich, das heißt, im Verhältniß auf andere Wesen sehr zweckmäßig seyn: aber

diese

diese müssen jederzeit organisirte Wesen, oder Naturzwecke (§. 275.) seyn, weil jene sonst auch nicht als Mittel beurtheilt werden könnten. Von einem organisirten Wesen kan ich noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man blos die Wirkung vom Mechanismus der Natur erkennt: denn in jenen stellen wir uns schon eine Caussalität nach Zwecken zu ihrer innern Möglichkeit, einen schaffenden Verstand, vor, und beziehen dieses thätige Vermögen auf den Bestimmungsgrund desselben, die Absicht. Die einzige äussere, mit der innern der Organisation zusammenhängende, Zweckmäßigkeit ist die Organisation beyderley Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art: denn hier kan man immer noch, so wie bey einem Individuum, fragen, warum mußte ein solches Paar existiren? Die Antwort ist: Es macht allererst ein organisirendes Ganzes aus, ob gleich nicht ein organisirtes in einem einzigen Körper.

Nun ist der Zweck eines organisirten Naturwesens entweder in ihm selbst, das heißt, es ist nicht blos Zweck, sondern auch Endzweck; oder er ist ausser ihm in andern Naturwesen, das ist, es existirt zweckmäßig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.

Allein in der ganzen Natur, als Natur, ist kein Wesen, das auf den Vorzug Endzweck der Schöpfung zu seyn Anspruch machen könnte. Jedoch, da jene Vernunftprincipien der mechanischen und teleologischen Erzeugungsart der organischen Naturwesen blos Principien

der

der reflectirenden Urtheilskraft sind (§. 279. 281.), die ihren Ursprung nicht an sich bestimmen, sondern nur sagen, daß wir, nach der Beschaffenheit unsers Verstandes und unsrer Vernunft, ihn in dieser Art Wesen nicht anders als nach Endursachen denken können; so ist es nicht nur erlaubt, sondern wir sind auch durch die Vernunft dazu aufgerufen, auf alle Weise zu versuchen, wie wir sie mechanisch erklären können.* Dießfalls würde man also den Menschen nicht blos, wie alle organisirte Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den lezten Zweck der Natur, in Beziehung auf den alle übrige Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflectirende Urtheilskraft zu beurtheilen, hinreichende Ursachen haben.

§. 285.

Lezter Zweck der Natur als eines teleologischen Systems.

Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muß, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll; so muß der Zweck entweder von der Art seyn, daß er selbst durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriediget werden kan; oder es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerley Zwecken, dazu die Natur von ihm gebraucht werden kan. Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweyte die Cultur des Menschen seyn.

Allein

Allein Glückseligkeit kan nicht der letzte Naturzweck des Menschen seyn, weil dieser nie von ihm erreicht werden kan: denn seine Begierden gehen alle ins Unendliche hinaus, und kennen nirgends einen Gränzstein, wo sie im Besitze und Genusse aufhören und ruhen, oder ganz befriedigt werden sollten. Ueberdieß ist der Mensch eben so, wie jedes andere thierische Wesen, den verderblichen Wirkungen der Pest, des Hungers, des Frosts, und noch tausend andern Gefahren und Ungemächlichkeiten mehr als dieß, ausgesetzt, so daß der Naturzweck desselben, wenn er auf Genuß und Glückseligkeit gestellet wäre, auf Erden nicht erreicht werden würde.

Um nun auszumitteln, worinn wir am Menschen jenen letzten Zweck der Natur zu setzen haben, muß man dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn dazu vorzubereiten, was er selbst thun muß, um Endzweck zu seyn, heraussuchen und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruhet, die man allein von der Natur erwarten darf, wie, zum Beyspiel, die Glückseligkeit auf Erden ist. Also bleibt von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjective Bedingung, nämlich der Tauglichkeit, übrig, das ist, die Fähigkeit sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, und die Natur den Maximen seiner freyen Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt ist

die Cultur. Also kan nur die Cultur, nicht eigne Glückseligkeit, der letzte Zweck seyn, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beyzulegen Ursache hat.

Aber nicht jede Cultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinreichend. Die der Geschicklichkeit (§. 22.) ist freylich die vornehmste subjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt; aber sie ist doch nicht hinlänglich, die Freyheit in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke, zu befördern, und diese gehöret doch wesentlich zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken. Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Cultur der Zucht, oder die Disciplin, nennen könnte, ist negativ, und besteht in der Befreyung des Willens von dem Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig werden selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfäden gegeben hat, um die Bestimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachläßigen, oder gar zu verletzen, indeß daß wir doch frey genug sind (§. 219.), sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, je nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.

§. 286.

Endzweck der Schöpfung.

Derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf, heißt ein **Endzweck**. Da nun

nun der Endzweck kein Zweck ist, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäß hervorzubringen, die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist (§. 283.); so wird ein Ding, welches nothwendig, seiner objectiven Beschaffenheit wegen, als Endzweck einer verständigen Ursache existiren soll, von der Art seyn müssen, daß es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als blos seiner Idee, abhängig ist.

Da finden sich nun aber nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Caussalität teleologisch, das ist auf Zwecke gerichtet, und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Ding an sich, als Noumenon (§. 127. 219.), betrachtet. Dieser ist das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen, nämlich die Freyheit, und sogar das Gesetz der Caussalität, sammt dem Objecte derselben, welches er sich als höchsten Zweck vorsetzen kan, das höchste Gut in der Welt (§. 233.) von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können. Von dem Menschen nun, und so von jedem vernünftigen Wesen in der Welt, als einem moralischen Wesen, kan nicht weiter gefragt werden: wozu er existire. Sein Daseyn hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem er, so viel er vermag, die ganze Natur unterwerfen kan. Wenn

nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen; so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck: denn ohne diesen wäre die Kette der einander subordinirten Zwecke nicht vollständig gegründet, und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität (§. 218.), ist die unbedingte Gesetzgebung (§. 216.) in Ansehung der Zwecke anzutreffen. Diese also macht ihn allein fähig Endzweck zu seyn, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.

§. 287.
Physikotheologie.

Der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen, wird die Physikotheologie genennet. Diese aber mag auch noch so weit getrieben werden, so kan sie uns doch nichts von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen: denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kan zwar den Begrif einer verständigen Weltursache, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens allein tauglichen Begrif von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber sie kan diesen Begrif keinesweges, weder in theoretischer noch praktischer Absicht, weiter bestimmen. Weil sie nun ferner die Zweckbeziehung immer nur als in der Natur bedingt betrachten muß, mithin den

Zweck,

Zweck, wozu die Natur selbst existirt, und zu welchem der Grund ausser der Natur gesucht werden muß, gar nicht einmal in Anfrage bringen kan, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begrif jener obern verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie, ankömmt; so erreichet ihr Versuch seine Absicht nie eine Theologie zu gründen, sondern bleibt immer nur eine physische Teleologie.

§. 288.
Moraltheologie.

Der Versuch der Vernunft, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur, der a priori erkannt werden kan, auf die oberste Ursache derselben und deren Eigenschaften zu schließen, würde Moraltheologie, oder Ethikotheologie heißen müssen. Wenn wir nämlich in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft nothwendig fordert, die Zwecke, die es nur bedingt sind, einem unbedingten obersten, das ist einem Endzwecke (§. 286.), unterordnen; so sieht man erstlich leicht, daß alsdann nicht von einem Zwecke der Natur (§. 275.), sofern sie existirt, sondern von dem Zwecke ihrer Existenz mit allen ihren Einrichtungen, mithin dem letzten Zwecke der Schöpfung (§. 286.), die Rede sey, und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter der allein ein Endzweck, das ist, ein Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zu Hervorbringung der Weltwesen, statt finden kan.

Da wir nun den Menschen, nur als moralisches Wesen, für den Zweck der Schöpfung anerkennen (§. 286.); so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhangendes Ganzes und als ein System von Endursachen (§. 21.) anzusehen, vornämlich aber für die, nach der Beschaffenheit unserer Vernunft, uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Princip die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache, als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken, und so den Begrif derselben zu bestimmen.

Aus diesem so bestimmten Princip der Caussalität des Urwesens werden wir es nicht blos als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke, denken müssen. In Beziehung auf das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken, damit selbst das Innerste der Gesinnungen, welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht (§. 218. 220. 230.), ihm nicht verborgen sey; als allmächtig, damit er die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgegenwärtig, damit er jedem Bedürfnisse unmittelbar nahe sey; als allgütig und zugleich gerecht, weil diese Eigenschaften, die beyde vereinigt die Weisheit

ausma-

ausmachen, die Bedingungen der Caussalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts, unter moralischen Gesetzen, sind, und so auch alle übrigen transscendentalen Eigenschaften, die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. Und sonach ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen, und gründet allererst eine **Theologie.**

Drittes Buch.

Von den Gränzen der menschlichen Erkenntniß.

Erstes Kapitel.

Von den Gränzen der theoretischen Erkenntniß.

§. 289.
Gränzen der Philosophie.

Aus den bisherigen Untersuchungen der Vernunftprincipien ergiebt sich nun die wahre Gränzbestimmung alles menschlichen Wissens, oder aller Erkenntniß, die uns aus reiner Vernunft erreichbar ist. Die Vernunft nämlich kan uns durch alle ihre Principien a priori nie etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung lehren, und auch von diesen vermag sie uns mehr nicht zu eröffnen, als was in der Erfahrung erkannt werden kan. Diese Gränzbestimmung der reinen Vernunft ist nun zugleich die wahre Gränzbestimmung der speculativen Philosophie, oder der sogenannten Metaphysik. Die Gränzen dieser Wissenschaft gehen daher zwar weit enger zusammen, als man bisher gedacht hat. Sie ist aber dem ungeachtet als Naturanlage unsrer Vernunft nicht nur subjectiv möglich, sondern kan auch nunmehr theils als ein ganz apodiktisch gewisses, theils als

als ein ganz vollständiges System, das alle Fragen der speculativen Philosophie völlig erschöpft, zu Stande gebracht werden.

§. 290.

Methode in derselben.

Man hat versucht, die speculative Philosophie nach eben der Methode zu behandeln, durch welche die Mathematik ihren Behauptungen so große Evidenz ertheilt. Man hat aber den Unterschied dabey vergessen, der sich zwischen diesen beyden Arten der Vernunfterkenntnisse befindet, und den ich bereits in der Einleitung zu diesem Versuch (§. 18.) ausführlich erörtert habe. Dieser Unterschied nämlich ist in der verschiedenen Form derselben gegründet, und liegt also nicht in der Materie der Begriffe, sondern in der verschiedenen Art, wie die Vernunft die Begriffe behandelt. Der Mathematiker construirt seine Begriffe von Größen, ohne auf die Qualität derselben zu sehen, das heißt, er kan einen Gegenstand in der reinen Anschauung des Raums und der Zeit selbst a priori hervorbringen, welcher dem Begriffe, woraus er entspringt, vollkommen gemäß ist, mithin kan er synthetisch (§. 15. 17.) und mit apodiktischer Gewißheit (§. 20. 33.) urtheilen. Er muß und kan daher 1) seinen Gegenstand synthetisch definiren, oder den ausführlichen Begrif desselben innerhalb seiner Gränzen ursprünglich darstellen; und er ist dabey außer aller Gefahr, im Inhalte der Definition zu irren, weil der Begrif vom Gegenstande selbst erst durch die Erklärung in der An-

schauung bestimmt und gegeben wird (§. 18.). Er muß also 2) Axiomen, das ist, synthetische Grundsätze a priori, sofern sie unmittelbar gewiß sind, festsetzen: denn er kan die Prädicate eines Begrifs a priori und unmittelbar in der reinen Anschauung des Gegenstandes verknüpfen, mithin hat er keinen Deduction vonnöthen. Er kan folglich auch 3) demonstriren, das heißt, apodiktisch und evident beweisen, weil sich das Allgemeine des Begriffs im Einzelnen der reinen Anschauung a priori darstellen läßt. Um deswillen wird die Methode durch eigentliche Definitionen, Axiomen und Demonstrationen die mathematische genennet.

Allein das alles ist in der speculativen Philosophie ganz anders, und die mathematische Methode schickt sich für diese eben so wenig, als die philosophische für die Mathematik. Denn der Philosoph leitet alle seine Erkenntniß aus allgemeinen Begriffen ab; diese aber lassen sich nur durch empirische Anschauung a posteriori, nicht durch reine Anschauung a priori, darstellen, und die philosophische Erkenntniß ist nicht, wie die mathematische, intuitiv, sondern discursiv, und kan daher nie auf die Evidenz der mathematischen Anspruch machen (§. 20.). Hieraus folgt also, daß ein empirischer Begrif von einem Dinge gar nicht definirt, sondern nur explicirt werden könne: denn da er blos aus der Erfahrung geschöpft ist, so kan man niemals sicher seyn, ob er die nöthige Ausführlichkeit und Präcision habe, und ob man nicht vielleicht in der Folge entdecken könne, daß man entwe-

der zu wenig, oder zu viel Merkmale von ihm angegeben habe. Aber eben so wenig kan auch ein a priori gegebener Begrif, dergleichen, zum Beyspiel, der von Substanz, Ursache, Recht u. s. w. ist, definirt, sondern nur exponirt werden: denn es ist ja möglich, daß wir viele dunkele Vorstellungen, die in ihm enthalten seyn können, in der Zergliederung übergehen, und so ist die Ausführlichkeit desselben immer zweifelhaft. Demnach kan die Philosophie gegebene Begriffe nur analytisch zergliedern, folglich sie nur exponiren. Eben so ist die Philosophie auch 2) keiner Axiome fähig: denn Axiome sind synthetische Grundsätze; die Philosophie ist aber blos eine Erkenntniß aus Begriffen; ein synthetischer Grundsatz aus Begriffen aber kan nie unmittelbar gewiß seyn, sondern er erfordert allemal erst eine Deduction, oder einen Beweis seiner Rechtmäßigkeit, zum Beyspiel, der Grundsatz: alles was geschieht hat seine Ursache. Endlich ist die Philosophie auch eben so wenig 3) einer Demonstration fähig: denn unter dieser verstehet man nicht jeden apodiktischen Beweis, sondern nur einen solchen, der zugleich intuitiv ist (§. 20.).

§. 291.

Die speculative Philosophie hat keine Polemik.

Es giebt Sätze in der Philosophie, für welche, weil sie Dinge betreffen, die über alle mögliche Erfahrung hinaus liegen, die reine Vernunft durch blose Speculation keinen Beweis aufbringen kan, zu deren Annahme

und Voraussetzung aber uns unser ganzes praktisches Interesse (§. 236.) auffordert, zum Beyspiel, die Unsterblichkeit der Seele, die Existenz Gottes u. s. w. Das Gegentheil von diesen Sätzen läßt sich aber eben so wenig, als sie selbst, durch blose speculative Gründe behaupten. Denn da man dieses doch blos durch reine Vernunft darthun könnte, so müßte man es unternehmen zu beweisen, daß die Unsterblichkeit unsers denkenden Subjects und ein höchstes Wesen unmöglich wäre. Dieß aber läßt sich schlechterdings nicht thun. Also giebt es in der Metaphysik keine eigentliche Polemik.

§. 292.

Hypothesen gehören nicht in die Metaphysik.

Weil die Vernunft in ihrem reinen und speculativen Gebrauche uns nicht das mindeste von irgend einem Gegenstande lehren kan; so könnte man vielleicht denken, ob nicht die Gegenstände ihrer Ideen wenigstens als Hypothesen, das heißt, als Erklärungsgründe wirklich gegebener Dinge, anzunehmen wären. Allein auch dieses findet nicht statt. Denn obgleich Hypothesen blos erdichtete Erklärungsgründe sind; so setzt doch eine vernünftige Erdichtung immer etwas voraus, was nicht erdichtet, sondern völlig gewiß ist, nämlich daß die Möglichkeit des Gegenstandes, den man zum Erklärungsgrunde gegebener Dinge annimmt, apodiktisch gewis sey. Nun aber kan von keiner reinen Vernunftidee die Möglichkeit ihres Gegenstandes bewiesen werden

den (§. 195.): folglich kan man auch niemals eine Idee als Hypothese zur Erklärung der Naturbegebenheiten annehmen. Ueberdieß muß jede Hypothese auch zulänglich seyn, um daraus a priori die Folgen, welche gegeben sind, zu bestimmen: also muß man hiezu nicht wieder neue Hülfshypothesen nöthig haben; sonst sind sie alle verdächtig, weil jede an sich eben dieselbe Rechtfertigung nöthig hat.

§. 293.

Von den Beweisen in der Metaphysik.

Was nun das Verfahren der reinen speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise betrifft; so sind hier drey Regeln zu beobachten.

1. Man muß nie einen transscendentalen Beweis versuchen, ohne zuvor überlegt und sich deshalb gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt, und mit was für Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne. So kan man, zum Beyspiel, blose Vernunftideen aus Grundsätzen des reinen Verstandes, als aus dem Gesetze der Caussalität (§. 111.) nicht erweisen, weil diese nur für Gegenstände möglicher Erfahrung gelten (§. 91. 93. 126.). Auch ist es umsonst, dasselbe durch Grundsätze aus reiner Vernunft zu versuchen: denn diese haben blos subjective, nie objective, Gültigkeit (§. 195.). Folglich

lich sind Ideen der reinen Vernunft niemals erweisbar.

2. Zu jedem transscendentalen Satz kan nur ein einziger Beweis gefunden werden. Denn ein transscendentaler Satz geht blos von einem Begriffe aus, und zeigt die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe an. Mithin kan hier der Beweisgrund, der den Gegenstand nach diesem einzigen Begriffe bestimmt, ebenfalls nur ein einziger seyn.

3. Transscendentale Beweise müssen nicht apagogisch, sondern jederzeit ostensiv, oder direct seyn. In der Mathematik, wo es unmöglich ist, das Subjective unsrer Vorstellungen dem Objectiven unterzuschieben, ist die apagogische Beweisart erlaubt. Allein bey transscendentalen Sätzen, wo die Vernunft gewöhnlich Principien, die blos subjectiv sind, als objectiv ansiehet, ist es nie erlaubt, seine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil davon widerlegt. Denn dieser Widerspruch der entgegengesetzten Meynung mag nun hier blos die subjectiven Bedingungen der Begreiflichkeit betreffen, oder beyde Theile, der Behauptende so wie der Verneinende, legen, durch den transscendentalen Schein betrogen (§. 135. 137. 143.), einen unmöglichen Begrif des Gegenstandes zum Grunde; so ist in beyden Fällen mit der apagogischen Beweisart nichts auszurichten.

ten. Im erstern Falle nämlich ist ja die Unbegreiflichkeit kein Grund, die Sache selbst zu verwerfen; zum Beyspiel, wenn man daher, weil die unbedingte Nothwendigkeit im Daseyn von uns schlechterdings nicht begriffen werden kan, auf die Unmöglichkeit eines Urwesens an sich selbst schließen wollte. Im leztern Falle aber, und wenn beyde Theile einen unmöglichen Begrif zum Grunde legen, wenn beyde, zum Beyspiel, die Welt als ein gegebenes absolutes Ganze betrachten; so ist beydes, sowohl was man bejahend, als was man verneinend behauptet, unrichtig, und man kan daher nie apagogisch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen; es läßt sich sowohl ihre Endlichkeit, als ihre Unendlichkeit, gleich bündig widerlegen (§. 170.), weil hier der zum Grund gelegte Begrif der Welt ein unmöglicher Begrif ist, indem man Erscheinung als ein Ding an sich selbst betrachtet. Folglich kan man von einem solchen Gegenstande eben so wenig sagen, er sey endlich, als er sey unendlich.

Zweytes Kapitel.

Von den Gränzen der praktischen Erkenntniß.

---

§. 294.

Ueber die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische.

Man hat bisher in der Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische den wahren Eintheilungsgrund verfehlt, und den Begrif des Praktischen nur auf das technisch Praktische, auf Regeln der Geschicklichkeit und Kunst überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben, eingeschränkt. Der wahre Eintheilungsgrund der Philosophie, sofern sie Principien der Vernunfterkenntniß der Dinge durch Begriffe enthält, in die theoretische und praktische, sezt specifik verschiedene Begriffe, als Objecte der Principien dieser Vernunfterkenntniß voraus, nämlich den Begrif der Natur (§. 99.) und den Begrif der Freyheit (§. 181. 219.). Jener bezieht sich auf alles, was da ist und geschieht, dieser auf das, was daseyn und geschehen soll (§. 219.). Auch der Wille, als Begehrungsvermögen, kan, als zur Natur gehörig, betrachtet und zu dem, was da ist, gerechnet werden: denn er ist auch eine von den mancherley Naturursachen in der Welt, nämlich eine solche, die nach Begriffen wirkt (§. 182.). Es kömmt nur darauf an, ob der Begrif, der die Caussalität des

Willens

Willens bestimmt, ein Naturbegrif (§. 63.) oder ein Freyheitsbegrif (§. 221.) sey, um zu beurtheilen, ob er ins Gebiete der theoretischen, oder der praktischen Philosophie gehöre. Wenn nämlich die Principien der Möglichkeit von etwas durch den Willen auf Naturbegriffe sich gründen; so sind sie nur technisch praktische Regeln, und gehören zur theoretischen Philosophie, der sie als Corollarien beygefügt werden: gründen sie sich aber auf einen Freyheitsbegrif, das ist einen solchen, der unbedingt gebietet, daß etwas geschehen oder unterlassen werden soll (§. 205.); so sind sie moralisch praktisch, und werden zur praktischen Philosophie gezählet (§. 19.).

§. 295.

Endabsicht aller speculativen Philosophie.

Die Endabsicht, worauf alle Speculation der Vernunft zulezt hinaus läuft, betrifft diese drey Gegenstände, die Freyheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes (§. 219. 236. 237. 238.). In Ansehung aller dreyen aber ist das blose speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, weil wir in Erklärung der Naturbegebenheiten gar keinen Gebrauch von ihnen machen können. Zum Wissen sind sind sie uns also gar nicht nöthig. Da sie uns nun gleichwohl durch unsere Vernunft so dringend empfohlen werden; so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich das Praktische angehen.

Eine Willkühr, die nicht anders als pathologisch, das heißt, durch sinnliche Antriebe bestimmt werden kan, wird thierisch genennet (§. 199.), die aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, die nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden, heißt freye Willkühr, oder Freyheit (§. 219.), und was durch Freyheit möglich ist, oder mit ihr, als Grund oder Folge, zusammenhängt, praktisch (§. 200.); weshalb denn auch die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit, oder die Freyheit, die praktische genennt wird (§. 219.), zum Unterschiede der transscendentalen, als des Vermögens, eine Handlung von selbst anzufangen (§. 181.), welche daher als die Unabhängigkeit vom Naturgesetze der Caussalität (§. 111.) betrachtet wird. Die transscendentale Freyheit ist eine Idee, die man weder beweisen noch widerlegen kan (§. 164. 181.). Daß wir aber im wirklichen Besitze praktischer Freyheit sind, lehrt die Erfahrung zureichend. Denn nicht blos das, was reizt, oder unmittelbar die Sinne auffodert, bestimmt unsre Willkühr, sondern wir werden auch ein Vermögen in uns gewahr, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entfernte Art schädlich oder nützlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Die Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unsers ganzen Zustandes Begehrungswerth, das heißt, gut und nützlich (§. 206.) ist, gründen sich auf der Vernunft. Diese giebt daher Gesetze, welche

Impera=

Imperativen (§. 205.), das ist, objective Gesetze der Freyheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht (§. 216. 217. 218.). Und so unterscheiden sich diese Imperativen ganz von allen Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was wirklich geschiehet (§. 99.), und um des willen werden sie praktische Gesetze genennet (§. 215.). Demnach giebt es eine praktische Freyheit, und da die Frage wegen der transscendentalen Freyheit blos das speculative Wissen betrifft, mithin das praktische Interesse (§. 207.) der reinen Vernunft gar nicht angehet; so bleiben für dieses leztere nur die zwo Fragen übrig: ob ein Gott, und ob ein künftiges Leben sey. Da nun die blose speculative Vernunft diese beyden Fragen nicht befriedigend zu beantworten vermag, sondern beyde für sie blose Probleme sind (§. 156. 190. 194.); so bleibt uns nur noch blos der Versuch übrig, ob sie uns nicht in ihrem praktischen Gebrauche über diese zween Gegenstände, die ihr höchstes Interesse ausmachen, etwa befriedigen könne.

§. 296.

Vereinigungspunkt des speculativen und praktischen Interesse der Vernunft.

Alles Interesse der Vernunft nämlich, sowohl das speculative, als das praktische, vereinigt sich in diesen drey Fragen: Was kan ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Die Frage von dem, was wir wissen können, ist blos speculativ, und sie ist in dem

Vorigen (§. 289.) hinreichend beantwortet worden. Die zweyte Frage, was wir zu thun haben, ist ganz praktisch, und gehört daher nicht in das Gebiet der transscendentalen Philosophie, von der wir hier handeln. Allein die dritte Frage: Wenn ich thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? ist beydes, theoretisch und praktisch zugleich, und zwar so, daß das Praktische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung des theoretischen Theils derselben führt, die, wenn sie hoch geht, allerdings speculativ wird.

Alles Hoffen nämlich ist auf Glückseligkeit gerichtet, das ist, auf Befriedigung aller unserer Neigungen, sowohl extensiv ihrer Mannichfaltigkeit nach, als intensiv in Ansehung des Grades, als auch protensiv nach der Dauer (§. 210.). Nun aber kan ein praktisches Gesetz entweder die Glückseligkeit selbst, oder die blose Würdigkeit glücklich zu seyn, zum Bewegungsgrunde haben. Gesetze, welche die Glückseligkeit selbst zur Motiv haben, und also rathen, was zu thun sey, um der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, werden pragmatische, oder Klugheitsregeln genennet (§. 203. 208.). Diese stützen sich also auf empirische Principien: Denn nur aus der Erfahrung kan ich wissen, was für Neigungen in mir sind, welche befriediget werden wollen, und durch welche Natursache ihre Befriedigung erreichet werden kan. Diejenigen Gesetze hingegen, die uns gebieten, wie wir unser Verhalten einrichten müssen, um

nur

nur der Glückseligkeit würdig zu werden, heißen moralische Gesetze (§. 218.). Indem nun diese von allen Neigungen und den Naturmitteln, sie zu befriedigen, also von allen empirischen Bewegungsgründen, abstrahiren: so bestimmen sie, ohne alle Rücksicht auf unsere Glückseligkeit, den vernünftigen Gebrauch unserer Freyheit überhaupt, und die nothwendigen Bedingungen, unter welchen allein die Austheilung der Glückseligkeit, sofern sie vernunftmäßig und nach Principien geschehen soll, zu erwarten ist. Und so beruhen sie auf blosen Ideen der reinen Vernunft (§. 230. 233.), und müssen also völlig a priori erkannt werden können. Demnach sind die moralischen Gesetze reine Gesetze (§. 200.), und gebieten daher nicht blos hypothetisch, unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke, sondern absolut und schlechthin: Du sollst das thun.

Weil nun aber jede Nothwendigkeit die Möglichkeit voraussetzet; so muß auch das Sollen das Können in sich schließen. Mithin muß die reine Vernunft in ihrem moralischen Gebrauche Principien der Möglichkeit der Erfahrung, oder solcher Handlungen enthalten, die den moralischen Gesetzen gemäß in der Geschichte des Menschen angetroffen werden können, und so haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem moralischen Gebrauche objective Realität (§. 230.).

Wenn eine Welt allen moralischen Gesetzen (wie sie es denn seyn kan und soll) gemäs wäre, so würde sie eine

moralische Welt heißen müssen. Diese also wird als eine blos intelligible Welt gedacht, weil darin von allen sinnlichen Zwecken und selbst von allen Hindernissen der Moralität abstrahirt wird, in sofern ist sie eine blose Idee. Jedennoch ist diese Idee praktisch, und sie kan und soll einen wirklichen Einfluß auf die Sinnenwelt haben, und um deswillen hat die Idee einer moralischen Welt allerdings objective Realität.

§. 297.

Resultat.

So wäre denn nun die Frage: Was soll ich thun? beantwortet, nämlich so: Thue das, wodurch du würdig wirst, glückselig zu seyn. Allein diese Vorschrift sezt schon selbst voraus, daß derjenige, der sich der Glückseligkeit würdig macht, dieselbe auch gewiß hoffen darf. Denn ohne Gewisheit dieser Hoffnung würden keine subjectiven Gründe, keine Antriebe zur Befolgung des moralischen Gesetzes statt finden, mithin dieses Gesetz selbst ein leeres Hirngespinnst seyn. Zwar würde in einer moralischen Welt, deren einzelne Glieder insgesammt ihre Schuldigkeit beobachteten, die allgemeine Glückseligkeit eine nothwendige Folge von der moralischen Güte aller Glieder derselben seyn, weil jedes Glied durch die pünktliche Erfüllung seiner Pflicht (§. 228) selbst seine eigne Wohlfahrt, so wie Wohlfahrt aller übrigen bewirken würde. Allein dieses System der sich selbst lohnenden Moralität (§. 218.) ist nur eine Idee, deren

Reali-

Realisirung auf der Bedingung beruhet, daß Jedermann seiner Obliegenheit genau nachlebe. Da aber die Verbindlichkeit, dem moralischen Gesetze (§. 217.) gemäß zu handeln, für jedes einzelne Glied immerfort und unwandelbar dieselbige bleibt, wenn auch gleich alle andere diesem Gesetze nicht treu bleiben, so folgt von selbst, daß die Hofnung der Glückseligkeit durch die Natur der Dinge in der Welt keinesweges als eine nothwendige Folge des moralischen Verhaltens bestimmt seyn, folglich auch auf keine andere Weise gesichert werden könne, als wenn man eine höchste Vernunft voraussetzt (§. 238. 287.), die, indem sie nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur die Glückseligkeit genau nach dem Ebenmaase der Würdigkeit austheilt. Eine solche höchste Intelligenz würden wir das höchste Gut (§. 233.) nennen. Also sezt die reine Vernunft in ihrem moralischen Gebrauch (§. 200.) das Daseyn desselben nothwendig voraus.

Weil aber die Austheilung der Glückseligkeit nach dem Ebenmaase des sittlichen Verhaltens in dieser Sinnenwelt nicht geschiehet; so folgt hieraus ferner, daß dieselbe in einer intelligiblen oder moralischen Welt erfolgen müsse, die für uns eine noch zukünftige Welt ist. Demnach ist das Daseyn Gottes und die Erwartung eines künftigen Lebens eine doppelte Voraussetzung der reinen Vernunft (§. 236.), ohne welche alle moralische Gesetze nichts anders als blendende Chimären wären,

und all die herrlichen Ideen der Tugend und Sittlichkeit (§. 206. 218. 228. 230.) würden ohne einen Gott, und ohne eine für uns izt nicht sichtbare, aber gehofte Welt, zwar allerdings uns Beyfall und Bewunderung abnöthigen, nie aber Triebfedern des Vorsatzes und der Ausführung (§. 226. 227.), und folglich ohne allen Effect seyn.

Demnach hängt mit der Idee einer moralischen Welt zugleich die Idee eines Reiches der Zwecke nothwendig zusammen. Denn wenn ein Reich eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze zu einem Ganzen ist; so wird eine moralische Welt auch ein Reich der Zwecke, das ist, eine durch moralische Gesetze bestimmte Einheit der Zwecke aller vernünftigen Wesen, seyn. Wenn nun in diesem Reiche der Zwecke ein vernünftiges Wesen zwar allgemein gesetzgebend (§. 216.), aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist, so ist es als Glied dieses Reichs anzusehen: in sofern es aber als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist, gehört es als Oberhaupt zu demselben (§. 286.).

Auf diese Art führt uns die reine Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche auf diejenigen Erkenntnisse, die sie durch die Speculation nicht erlangen kan, auf die Gottheit und ein zukünftiges Leben. Und so giebt es eine Moraltheologie (§. 288.), welche denn vor der specula-

tiven Theologie (§. 186. 194.) zugleich den Vorzug hat, daß sie unausbleiblich auf den Begrif eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens leitet, dazu uns die speculative Theologie nicht die entfernteste Veranlaßung giebt. Denn da unter verschiedenen Willen nicht vollkommne Einheit der Zwecke statt finden kan, die moralischen Gesetze aber insgesammt auf einen Zweck gehen, nämlich auf das Ebenmaas der Glückseligkeit mit der Würdigkeit glückselig zu seyn, als dem höchsten Gute aller vernünftigen Wesen; so muß es ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Zwecke in sich begreifet. Diese Einheit der moralischen Zwecke führet zugleich auf die zweckmäßige Einheit der ganzen Natur, und stellt also die ganze Welt als aus einer Idee, aus der Idee des weisesten Urhebers, entsprungen vor, wodurch denn alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke (§. 21.) erhält und eine wahre Physikotheologie (§. 287.) wird.

Die Geschichte lehret daher, daß, vor der gehörigen Bestimmung der moralischen Begriffe (§. 204. 206. 215. 218. 219. 220. 225. 226. 228. 230. 233.), die Kenntniß der Natur, ja selbst ein ansehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in andern Wissenschaften, theils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit, Dämonologie, hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in dieser Frage übrig ließ. So wie aber das äusserst reine Sit-

tengesetz der christlichen Religion eine genauere Bearbeitung moralischer Begriffe nothwendig machte; so kam dadurch auch ein Begrif vom göttlichen Wesen zu Stande, den wir izt für den richtigen halten, nicht aus speculativen Gründen, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprincipien vollkommen harmoniret.

Wenn nun aber die Vernunft sich aus moralischen Gründen zum Begriffe eines einigen Urwesens, als des höchsten Guts, emporgeschwungen hat; so muß sie alsdann nicht von diesem Begriffe ausgehen, und die moralischen Gesetze selbst von ihm ableiten wollen: denn diese waren es ja eben, deren innere praktische Nothwendigkeit (§. 205. 217.) uns auf die Voraussetzung eines weisen Weltregierers führte, um ihnen Effect zu geben. Demnach müssen wir Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern umgekehrt, wir müssen sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir uns innerlich dazu verbunden finden.

§. 298.

Verschiedenheit des Werthes menschlicher Erkenntnisse.

Aus dem allen läßt sich nun auch leicht bestimmen, mit welchem Namen wir eigentlich unsre Erkenntniß von Gott und dem zukünftigen Leben bezeichnen sollen. Es giebt nämlich drey besondere Stufen des Fürwahrhaltens. Diese sind: **Meynen, Glauben und Wissen.**

Meynen

Meynen nennen wir ein Fürwahrhalten, zu welchem sowohl die subjectiven, als objectiven Gründe unzureichend sind. Weil man durch Urtheile a priori entweder etwas ganz gewis (§. 16. 28. 33.), oder gar nichts erkennet; so findet **Meynen** in dergleichen Urtheilen gar nicht statt. Gegenstände der blosen Vernunftideen, die für das theoretische Erkenntniß gar nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargestellt werden können, sind in sofern auch gar nicht erkennbare Dinge, und also kan man in Ansehung ihrer nicht einmal meynen, auch wenn die gegebenen Beweisgründe, von denen man ausgehet, empirisch sind (§. 81. 127.). Dergleichen gewagten Urtheilen kan man auch nicht den mindesten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zugestehen. Denn Wahrscheinlichkeit ist ein Theil einer in einer gewissen Reihe der Gründe möglichen Gewisheit, zu welchen jener unzureichende Grund muß ergänzet werden können. Da sie aber als Bestimmungsgründe der Gewisheit eines und desselben Urtheils gleichartig seyn müssen, weil sie sonst nicht zusammen eine Größe, dergleichen die Gewisheit ist (§. 33.), ausmachen würden; so kan nicht ein Theil derselben innerhalb den Gränzen möglicher Erfahrung, und ein anderer ausserhalb aller möglichen Erfahrung liegen. Weil nun blos empirische Beweisgründe auf nichts Uebersinnliches führen, der Mangel in der Reihe derselben auch durch nichts ergänzet werden kan; so findet in dem Versuche, durch sie zum Uebersinnlichen und einer Erkenntniß desselben zu gelangen, nicht

die geringste Annäherung, folglich in einem Urtheile über das leztere durch von der Erfahrung hergenommene Gründe auch keine Wahrscheinlichkeit statt.

Demnach sind Meynungssachen jederzeit Objecte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntniß, die aber nach dem blosen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, für uns unmöglich ist. So ist es, zum Beyspiel, eine Meynungssache, vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen: Denn, wenn wir diesen näher kommen könnten, welches an sich gar wohl möglich ist; so würden wir, ob sie sind oder nicht sind, durch Erfahrung ausmachen. Weil wir ihnen aber nie so nahe kommen werden, so bleibt es bey dem Meynen.

Unter dem Glauben verstehen wir ein Fürwahrhalten, wozu zwar die objectiven Gründe unzureichend, aber doch die subjectiven zureichend sind. Blos in praktischer Beziehung kan das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genennet werden. Gründet sich dieses Fürwahrhalten blos darauf, weil man für seine Person keine andere Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; so macht dieses den pragmatischen Glauben aus. Dieß ist, zum Beyspiel, der Fall, wenn ein Arzt, der bey einem gefährlichen Kranken seine Kunst versuchen soll, aus den Erscheinungen urtheilet, daß er die Schwindsucht habe, weil er nichts besseres weiß. Vermeint man aber im Gegentheil zureichende Gründe

zu

zu haben, eine Sache als wahr zu befinden, wenn es nur ein Mittel gäb, ihre Gewisheit auszumachen; so heißt das der doctrinale Glaube. So ist, zum Beyspiel, die Lehre vom Daseyn Gottes und vom zukünftigen Leben schon theoretisch betrachtet, ein doctrinaler Glaube. Denn ob wir gleich das Daseyn Gottes nicht zur Erklärung der Naturbegebenheiten voraussetzen dürfen, sondern hierinn so verfahren müssen, als ob alles blos Natur wäre; so ist doch die zweckmäßige Einheit in der Nachforschung der Natur eine, obgleich zufällige, dennoch so erhebliche Absicht, daß ich sie gar nicht vorbeygehen kan (§. 277.). Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, als daß ich voraussetze: daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Und da die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung durch den Ausgang meiner Naturuntersuchungen so oft bestätiget wird, wider dieselbe auch gar nichts auf eine entscheidende Weise angeführt werden kan; so kan ich selbst in diesem theoretischen Verhältnisse sagen, daß ich mit fester Zuversicht einen Gott glaube. Eben dieß gilt denn nun auch vom zukünftigen Leben, wenn man erwägt, wie wenig die Kürze unseres Lebens der so vortrefflichen Ausstattung unserer Natur angemessen ist.

Indeß hat der blos doctrinale Glaube noch immer etwas Wankendes an sich; denn man wird durch die Schwierigkeiten, die sich in der Speculation vorfinden, nicht selten aus demselben gesezt, ob man gleich unaus-

bleib-

bleiblich immer wieder zu ihm zurück kehret. Ganz anders ist es dagegen mit dem moralischen Glauben. Dieser bestehet in einem festen Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniß unzugänglich ist, und ohne welches dennoch alle moralische Gesetze ohne Effekt seyn würden. Hier ist nicht nur der Zweck schlechterdings nothwendig a priori festgestellt: ich soll das thun, wodurch ich würdig werde glückselig zu seyn (§. 297.); sondern es ist auch zugleich nach aller meiner Einsicht nur eine einzige Bedingung möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit hat, nämlich daß ein Gott (§. 238. 288.), und eine künftige Welt (§. 237.) sey, und ich weiß auch ganz gewiß, daß Niemand andere Bedingungen kennet. Demnach muß ich schlechterdings einen Gott und ein künftiges Leben glauben, und ich bin sicher, daß mich in diesem Glauben nichts stören und erschüttern, nichts wankend und ungewiß machen kan: denn sonst würden alle meine sittlichen Grundsätze selbst einstürzen müssen; und diesen kan ich doch nicht entsagen, ohne in meinen eignen Augen verabscheuungswürdig zu werden.

Wissen endlich wird ein Fürwahrhalten genennet, zu welchem so wohl die objectiven als subjectiven Gründe zureichend sind. Wissen also drückt eine Einsicht aus allgemeinen und nothwendigen Gründen, den höchsten Grad der Evidenz, aus (§. 34.).

§. 299.
Folgerung.

Demnach wird alles Fürwahrhalten, wenn es nicht völlig grundlos seyn soll, sich zuvörderst auf Thatsache gründen müssen. Thatsachen aber in weiterem Sinne sind Gegenstände für Begriffe, derer objective Realität (es sey durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und im erstern Falle aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen correspondirenden Anschauung) bewiesen werden kan. Dergleichen sind, zum Beyspiel, die mathematischen Eigenschaften der Größen in der Geometrie, weil sie einer Darstellung a priori für den theoretischen Vernunftgebrauch fähig sind (§. 18.). Es kan also nur der einzige Unterschied im Beweisen statt finden, ob auf diese Thatsache ein Fürwahrhalten der daraus gezogenen Folgerung, als **Wissen**, fürs theoretische, oder, blos als Glauben, fürs praktische Erkenntniß, gegründet werden könne.

Nun gehören alle Thatsachen entweder zum Naturbegrif (§. 99.), der seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen Gegenständen der Sinne beweiset, oder zum Freyheitsbegrif (§. 219.), der seine Realität durch die Caussalität der Vernunft, in Ansehung gewisser durch sie möglicher Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze unwiderleglich postuliret (§. 217.), hinreichend darthut.

Der, blos zur theoretischen Erkenntniß gehörige Naturbegrif ist nun entweder metaphysisch und völlig a priori, oder physisch, das ist, a posteriori und nothwendig nur durch bestimmte Erfahrung denkbar. Der metaphysische Naturbegrif, der keine bestimmte Erfahrung voraussezt, ist also ontologisch.

Der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes aus dem Begriffe eines Urwesens (§. 187.) schloß entweder aus ontologischen Prädicaten, wodurch es allein bestimmt gedacht werden kan, auf das absolut nothwendige Daseyn (§. 189. 190.), oder aus der absoluten Nothwendigkeit des Daseyns irgend eines Dinges, welches auch sey, auf die Prädicate des Urwesens (§. 189. 191.). Demnach ist die reine Ontotheologie und Kosmotheologie für sich selbst nicht praktisch: beyde machen die transscendentale Theologie, den Deismus, aus, und können also auf Wissenschaft keinen Anspruch machen.

Der Beweis, welcher einen Naturbegrif, der nur empirisch seyn kan, dennoch aber über die Gränzen der Natur, als Inbegrif der Gegenstände der Sinne, hinausführen soll, zum Grunde legt, kan kein anderer seyn, als der von den Zwecken der Natur (§. 286.), deren Begrif sich zwar nicht a priori sondern nur durch die Erfahrung geben läßt, aber doch einen solchen Begrif von dem Urgrunde der Natur verspricht, welcher unter allen, die wir denken können, allein sich zum Uebersinnlichen

schickt,

schickt, nämlich der von einem höchsten Verstande, als Weltursache. Dieser physikotheologische Beweis (§. 193.) führt also auf eine natürliche Theologie, den Theismus, worinn Gott als verständiges und freyes Princip aller natürlichen Ordnung und Vollkommenheit gedacht, und seine Realitäten nach der Analogie mit Naturdingen bestimmt werden. Allein da die physischen Zwecke das Bedürfniß der fragenden Vernunft nicht befriedigen (§. 282.), so kan auch die Physikotheologie ihren Versuch, eine Theologie zu gründen, nicht durchsetzen (§. 287.).

Die moralische Theologie (§. 288.) hingegen führet wirklich auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten Begrif der obersten Ursache, als Weltursache nach moralischen Gesetzen (§. 297.), mithin einer solchen, die unserm moralischen Endzwecke Gnüge thut, wozu nichts geringeres als Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart u. s. f. als dazu gehörige Natureigenschaften erforderlich sind, die mit dem moralischen Endzwecke, der unendlich ist, als verbunden mit ihm adäquat gedacht werden müssen, und kan so den Begrif eines einzigen Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen.

Und sonach führt denn eine Theologie auch unmittelbar zur Religion, das ist, zu der Erkenntniß unserer Pflichten, als göttlicher Gebote. Denn die Erkenntniß

niß unsrer Pflicht (§. 228.), und des darinn uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks (§. 233.) bringt zuerst den Begrif von Gott bestimmt hervor, welcher also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist, anstatt, daß, wenn der Begrif vom Urwesen auf dem blos theoretischen Wege, als bloser Ursache der Natur, auch bestimmt gefunden werden könnte, es nachher immer noch mit großer Schwierigkeit verbunden, vielleicht wohl gar unmöglich seyn würde, diesem Wesen eine Caussalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beyzulegen, ohne die doch jener theologische Begrif keine Grundlage zur Religion ausmachen kan.



Eingeschlichene Druckfehler:

Seite	Zeile		
Seite 15.	Zeile 23.	ist zu lesen statt:	Umgange, Umfange.
— 31.	— 14.	= = =	vorstekter, verstekter.
— 37.	— 32.	= = =	anwachsende, erwachsende.
— 119.	— 25.	= = =	streitig, streitet.
— 155.	— 25.	= = =	Verstandeshandlungen, Handlungen.
— 174.	— 9.	= = =	jede, jene.
— 187.	— 21.	= = nach:	die sie: nöthig hat.
— 234.	— 22.	= = statt:	(§. , (§. 87.)
— 266.	— 16.	= = =	worden, werden.
— 283.	— 23.	= = =	falgt, folgt.
— 284.	— 3.	= = =	extensive, intensive.
— 656.	— 7.	= = =	bestimmt werden, bestimmt wird.



